


Caetano Waldrigues Galindo

T-LET
GAL

**De Futuris:
Plotino, Agostinho e o futuro românico**

 Dissertação desenvolvida sob orientação do Professor Doutor Carlos Alberto Faraco e apresentada ao Curso de pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Letras/lingüística.

Curitiba
Universidade Federal do Paraná
Fevereiro, 2000.

EE-20X

AGRADEÇO

a meus colegas,
meus professores,
à CAPES.

DEDICO

a meus pais
e seu filho

a minha filha
e sua mãe

ENTREGO

to thee

my reader, thou, my thrall,
my writer, lighthouse, shore,
my after, time, before,
my now and how, mine all..

ÍNDICE

preliminares	01
exposição do assunto	04
este trabalho	08
ressalvas	11
voto	14
sobre Plotino	15
Enéadas III, vii	15
III, vii, 1	18
III, vii, 2	20
III, vii, 3	23
III, vii, 4	25
III, vii, 5	26
III, vii, 6-7: 01-11	28
digressão	31
III, vii, 7: 12-26	33
III, vii, 8	34
III, vii, 9	37
III, vii, 10	39
introdução à discussão do tempo	40
III, vii, 11	41
III, vii, 12 & 13	44
conclusão	47
comentário literal a Agostinho	49
preliminares	49
as <i>Confissões</i>	51
o texto	55
o Livro XI	56
<i>caput</i> i	56
<i>caput</i> ii	58
<i>caput</i> iii	59
<i>caput</i> iv	59
<i>caput</i> v	61
<i>caput</i> vi	62
<i>caput</i> vii	64
<i>caput</i> viii	65
<i>caput</i> ix	66
<i>caput</i> x, xi, xii	66
<i>caput</i> xiii	70
<i>caput</i> xiv	71
<i>caput</i> xv	74

<i>caput</i> xvi	75
<i>caput</i> xvii	76
<i>caput</i> xviii	77
<i>caput</i> xix	80
<i>caput</i> xx	80
digressão	82
<i>caput</i> xxi	84
<i>caput</i> xxii	85
<i>caput</i> xxiii	86
<i>caput</i> xxiv	88
<i>caput</i> xxv	89
<i>caput</i> xxvi	90
<i>caput</i> xxvii	92
<i>caput</i> xxviii	94
<i>caput</i> xxxix	95
<i>caput</i> xxx	95
<i>caput</i> xxxi	96
sobre o tempo e o futuro	98
dados	98
a linguagem	107
o futuro romeno e o português	108
buscando sem afirmar	113
conclusão	126
ao leitor	127
livros usados	128

RESUMO

Sob a forma de um ensaio interpretativo, muito mais do que aquela que, hoje, estamos acostumados a considerar a apresentação e a construção usuais do texto científico, este texto tenta, em um primeiro momento, aduzir uma leitura nova, e a partir de um ponto de vista lingüístico, de dois dos mais importantes textos dos primórdios da filosofia do tempo: o sétimo tratado da terceira *Enéada* de Plotino, e o Livro XI das *Confissões* de Santo Agostinho. A finalidade do texto é apresentar os dois textos como dependentes e iluminadores um do outro e, assim, conseguir retirar deles um conceito de *tempo*, e especialmente de *futuro* que possa ser útil na explicação de duas questões a respeito da representação verbal do futuro em português e romeno: a aparente necessidade de substituição contínua de formas que expressem a idéia de futuro, uma necessidade que parece se reportar mesmo a tempos pré-latinos, e a dúvida a respeito da *modalidade* envolvida em tais construções,

ABSTRACT

Under the form of an interpretative essay, much more than that of what we are used, today, to consider the standard presentation and construction of the scientific text, this paper tries, in a first moment, to convey a new and linguistically biased reading of two of the most important texts in the beginnings of the philosophy of time: the seventh tractate of the third *Ennead* by Plotin, and Book XI from the *Confessions* of Saint Augustine. The idea is to present both texts as depending on each other and illuminating one another, and, thus, to be able to grasp a concept of *time*, and specially of *future* that can be useful on the explanation of two questions involved in the verbal representation of future in portuguese and romanian: the apparent need for continual substitution of forms to express the idea of future, a necessity that seems to trace back even to pre-latin times, and the doubt about the *modality* involved in such constructions.

Desocupado lector: sin juramento me podrás creer que quisiera que este libro, como hijo del entendimiento, fuera el más hermoso, el más gallardo y más discreto que pudiera imaginarse. Pero no he podido yo contravenir al orden de naturaleza; que en ella cada cosa engendra su semejante. Y así, ¿qué podrá engendrar el estéril y mal cultivado ingenio mío, sino la historia de un hijo seco, avellanado, antojadizo y lleno de pensamientos varios y nunca imaginados de otro alguno, bien como quien se engendró en una cárcel, donde toda incomodidad tiene su asiento y donde todo triste ruido hace su habitación? El sosiego, el lugar apacible, la amenidad de los campos, la serenidad de los cielos, el murmurar de las fuentes, la quietud del espíritu son grande parte para que las musas más estériles se muestren fecundas y ofrezcan partos al mundo que le colmen de maravilla y de contento. Acontece tener un padre un hijo feo y sin gracia alguna, y el amor que le tiene le pone una venda en los ojos para que no vea sus faltas, antes las juzga por discreciones y lindezas y las cuenta a sus amigos por agudezas y donaires. Pero yo, que, aunque parezco padre, soy padrastro de *Don Quijote*, no quiero irme con la corriente del uso, ni suplicarte, casi con las lágrimas en los ojos, como otros hacen, lector carísimo, que perdones o disimules las faltas que en este mi hijo vieres; y ni eres su pariente ni su amigo, y tienes tu alma en tu cuerpo y tu libre albedrío como el más pintado, y estás en tu casa, donde eres señor della, como el rey de sus alcabalas, y sabes lo que comúnmente se dice: que debajo de mi manto, al rey mato .

Cervantes Saavedra

O thoughts of men accursed!

Past and to come seems best; things present worst.

(Henry IV, part II: ii, 3)

Para Shakespeare, os homens são condenados a sempre preferir as coisas passadas e futuras, por umas embelezarem enquanto se distanciam e por tudo esperar das outras. Dentro desse quadro, que não há muito que se esforçar para tomar por verdade, não é difícil perceber-se no entanto que aparentemente o passado —os fatos passados— embora sujeitos à imaginação do homem, estão de certa forma, algo mais ou menos, presos a fatos, a dados e sensações concretos, enquanto que o futuro é mais livre, é especulação.

Se o presente tem, pois, uma existência concreta, mesmo que fugaz, o passado e o futuro só existem na mente do ser humano onde estão sujeitos a todas suas veleidades e onde são passíveis de ser conformados a todas suas vontades. E isso muito mais, repito, para o futuro, que não é, pois, imagem invocada, “lembrança”, mas imagem absolutamente, ou quase, criada, “esperança” quando muito guiada por certos parâmetros, que Santo Agostinho chamou de *causas ou [...] prognósticos já dotados de existência*, e Shakespeare de *a history in all men's lives, figuring the nature of the times decreased, the hatch and brood of time*¹.

E é exatamente esse aspecto de invenção, de hipótese, de esperança, de incerteza que o futuro traz embutido em sua própria natureza, somado à característica sua inevitabilidade, que atirou minha atenção para a expressão lingüística do futuro, que não pode deixar de revelar, a meu ver, a complexidade e simultânea vagueza da noção que procura representar, e que me fez, dentro do quadro do sistema verbal, escolher a expressão do futuro presente indicativo nas línguas românicas (centradamente no português e no romeno) como ponto de pesquisa. Esperando, assim, poder enfocar ao mesmo tempo questões, e discutir hipóteses, do lingüista que se pretende e do homem que não se pode esquivar.

¹ *Henry IV*, part II: iii, 1.

A situação da expressão lingüística da temporalidade não poderia, na verdade, expressar melhor, e mesmo iconizar, a situação de indefinição da noção de futuro, ou de passado, bem como a centralidade do presente no nosso sistema temporal subjetivo. Benveniste registra que: *De uma ou de outra maneira, uma língua distingue sempre 'tempos'; quer seja um passado e um futuro, separados por um 'presente' [...]; ou um presente-passado oposto a um futuro, ou um presente futuro distinto de um passado [...]* Sempre, porém, a linha de participação é uma referência ao 'presente'².

Ou seja, a situação de enunciação, o *nunc*, aqui como em toda parte, comanda as demais relações, levando o próprio Émile Benveniste ao extremo de argumentar que a linguagem só dispõe de uma expressão temporal: o presente, e que na verdade o passado e o futuro não se relacionam com o tempo, mas com visões do tempo³.

O mesmo Benveniste, no entanto, em outro passo⁴, complementa, dizendo que se por um lado, nas línguas de tipos mais variados, a forma de passado *não falta jamais* e que *muito freqüentemente ela é dupla ou mesmo tripla*, muitas línguas são privadas de uma expressão específica de futuro, utilizando-se do *presente com algum advérbio ou partícula que indique um momento futuro*. Novamente cedendo a palavra a Benveniste: *A análise diacrônica, nas línguas em que ela é possível, mostra que o futuro se constitui freqüentemente de data recente pela especialização de certos auxiliares, notadamente 'querer'*.⁵ Essa informação se vem somar à declaração do romanista Heinrich Lausberg de que o futuro é *prescindível*⁶ para fechar um quadro da extrema instabilidade da expressão lingüística da noção de futuridade.

Mesmo nas línguas dotadas de uma expressão distinta da futuridade —o caso das românicas— essa expressão continua sendo bastante instável, tanto em nível formal, morfológico, quanto em nível discursivo.

² *Problemas de lingüística geral* 1, p. 289

³ *Problèmes de linguistique générale* 2; p. 75

⁴ *Problèmes de linguistique générale* 2; p. 75 (tradução minha)

⁵ *Problèmes de linguistique générale* 2; p. 75 (tradução minha)

⁶ p. 405.

Historicamente, por exemplo, nenhuma das línguas românicas atuais é continuadora das formas do futuro latino clássico⁷, isso devido em grande parte à própria fragilidade do sistema de futuro do latim que possibilitava várias confusões fonéticas (fut. *amabit*/imp. *amavit*, fut. *leges*/pres. *legis*, fut. *legam*/subj. *legam*) e nem mesmo possuía uma forma única e estável para todos os verbos, que se dividiam entre verbos com futuro em *-bo* —formação que parece se prender a uma perífrase indo-européia de verbo *ser* (**kanta bhumos*)⁸ e aqueles que o formavam em *-e/-a-*, sufixos característicos do subjuntivo.

Revelam-se todas as línguas neo-latinas, pois, tributárias, para a formação de suas expressões, sejam sintéticas ou ainda perifrásticas do futuro, de perífrases que surgiram ainda no latim vulgar, utilizantes os verbos auxiliares *volo*, *venio*, *debeo* e *habeo*⁹, verbos modalizantes que, por sua semântica, possibilitam expressão de posterioridade, necessidade, ou probabilidade, todas características do campo semântico do futuro.

Puderam ainda as línguas românicas realizar a sua expressão de futuridadade por meio do que Lausberg chamou *catacrese*¹⁰, a transposição de uma forma verbal para ocupar o lugar deixado vago no sistema pela não-sobrevivência, nesse caso, de uma outra forma mais específica, e de que dá como exemplos os dialetos italianos do Sul que exprimem a futuridadade —que não dispõe de forma distinta em seus sistemas— pelo mero uso do presente. Expressão que já era possível, quando ajudada pelo contexto, no latim vulgar, cf. l.v.: *cras venit*¹¹.

Dentro desse brevemente traçado quadro da expressão do futuro pelas línguas neo-latinas, deve-se ainda ressaltar que o português e o romeno apresentam algumas singularidades que acredito justifiquem sua escolha como centro orientador desse trabalho.

⁷ Exceto, e devo ainda a LAUSBERG esta informação, por formas de *ero* nos dialetos italianos do Norte.

⁸ HOPPER & TRAUGOTT, p. 8.

⁹ LAUSBERG, P. 406.

¹⁰ LAUSBERG, p. 405.

¹¹ in: *Itinerarium Egeriae*, apud: LAUSBERG.

Inicialmente, deve-se observar que a Lusitânia e a Dácia constituem exatamente os extremos ocidental e oriental do império romano na Europa.

O próprio fato de se tratar de línguas tão distantes no espaço —e, acrescento, também no tempo, pois a Dácia foi muito tardiamente conquistada— já traria interesse a um trabalho comparativo ou a qualquer trabalho que, como esse, partisse de dados das duas línguas, em contraposição ou não.

É conhecida em lingüística histórica a idéia de que os extremos mais afastados, as franjas do território, podem apresentar em comum traços de conservadorismo. Contudo, deve-se frisar que, se a Romênia foi conservadora lingüisticamente, o foi sobre um latim já de certa forma mais avançado do que o que foi levado a outras áreas do império, tendo os romanos conquistado, inicialmente, seu território apenas no século terceiro, d. C.

Ainda a esse respeito é interessante acrescentar-se que a colonização da *Dacia felix* foi bastante singular, havendo um posterior abandono das posições romanas no território da atual Romênia seguido de algum tipo de reocupação, o que alimenta até nossos dias polêmicas sobre a *continuidade romana* na Romênia. O que se pode dizer ao certo é que se trata de um povo que assumiu a identidade do colonizador com orgulho e resistência, apropriando-se do seu nome e esforçando-se por mostrar a filiação latina, romana, de sua língua¹².

EXPOSITIO

¹² O que o português rende por *romeno*, *Romênia* não é mais que a adaptação, a nossa fonologia, dos termos *român* e *românia*, que mostram claramente sua origem, a ponto mesmo de, em uma reforma ortográfica recente em que a grafia flutuante do fonema vocálico central alto foi regularizada em *î*, ter-se optado por manter apenas o nome do país e seus derivados com a grafia em *â*, nesse caso, etimologizante. (um dos membros da banca me informa ter havido ainda outra reforma no romeno, dessa vez mais generalizantemente etimologizante)

Como que em continuação do emprego das perífrases de futuro no latim vulgar, o português, como o francês, de resto, criou uma nova perífrase de futuro com auxílio agora do verbo *ir* (*vou cantar/je vais chanter*) que, contrariamente ao francês, no entanto, veio a substituir no uso cotidiano a forma gramaticalizada da perífrase latina (*cantarei/chanterai*) não apenas nos casos de futuro iminente, de *imminence d'accomplissement* como querem alguns gramáticos¹³, mas como verdadeira e hegemônica expressão de futuro no português falado contemporâneo¹⁴. FARACO aponta mesmo indícios de um processo de arcaização da forma de futuro simples, inclusive na escrita.

O português tem ainda como característica o fato de ser a única das línguas românicas —tomo novamente de LAUSBERG¹⁵ a informação— que, de nossos dias, possibilita a colocação mesoclítica, que ele chama anficlítica, dos pronomes átonos (*cantá-lo-ei*); construção que, embora de sabor antigo, indica indisputavelmente a sobrevivência de um certo grau de consciência da construção perifrástica pelo menos até um tempo não muito afastado, sobrevivência¹⁶ que Lausberg imputa à coexistência da construção *hei de cantar*.

O romeno, por sua vez, distingue-se das outras línguas românicas no momento mesmo em que, ao abandonar o modelo clássico, o latim vulgar da Dácia (ou já o romance romeno?) escolheu a perífrase de *volu*+infinitivo como sua expressão de futuro (*voi cânta*) que sobrevive ainda, embora tenha o auxiliar sofrido todas as conseqüências da evolução fonética em posição enfraquecida, chegando a se distanciar consideravelmente das formas do verbo pleno *a vrea* e *a contar*, pois, com já um certo grau de gramaticalização, como pode-se verificar no quadro abaixo:

¹³ Cf. CHARAUDEAU.

¹⁴ “Em 24 horas de entrevistas analisadas [do projeto NURC-São paulo], o futuro simples ocorre 80 vezes; o presente do indicativo com sentido de futuro, 93 vezes e a construção analítica *ir+infinitivo* [grifo do autor], 348 vezes” in: FARACO, Carlos Alberto. *Os salmos na linguagem de hoje*: Tese de titularidade, UFPR, citando BALEEIRO, M. F. *O futuro do presente no português culto de São Paulo*: Dissertação de mestrado, Campinas, Unicamp, 1988.

¹⁵p. 408.

¹⁶ Uso aqui a expressão *sobrevivência* de alguma maneira no sentido que a antropologia de TYLOR vai nela imprimir, o sentido de um fato, ato, ou costume, que

Relação de formas de *a vrea* e do auxiliar *voi*

formas de A VREA	formas de VOIU
vreau	voi
vrei	vei
vrea	va
vrem	vom
vreți	veți
vor	vor

fontes: Nandris, *Colloquial Rumanian*; Deletant, *Colloquial Romanian*; Rauta, *Gramatica Rumana*

Além disso, o romeno possui uma forma bastante singular de futuro composta de verbo *haver*+subjuntivo¹⁷ (*am să cînt*, na primeira pessoa), e uma terceira forma que utiliza-se também do subjuntivo, precedido, porém, de um auxiliar *o* invariável (*o să cînt*, *o să cînti...*), auxiliar que liga-se, para alguns autores, ao verbo *a avea* (ter, haver) —NANDRIS, por exemplo— e, para outros —como GUILLERMOU— às formas de *a vrea*¹⁸.

A indefinição de uma questão tão básica entre gramáticos do Romeno pode muito bem servir como símbolo da situação geral das pesquisas sobre formas de futuro onde, a par o lado estritamente formal, reina um certo vácuo de respostas.

Muito se falou, por exemplo, sobre o processo fonético ou, mais ainda, sobre a morfologia dessas formas. É freqüentemente de conhecimento mesmo do

como que depõe sobre uma época anterior em que seu significado era claro e consciente, mesmo tendo-se ele tornado, hoje, cristalizado e irrefletido.

¹⁷ subjuntivo que, para MAURER, em sua obra sobre o Latim vulgar, pode estar pelo infinitivo latino ou pode também ser uma legítima criação romena.

¹⁸ DELETANT, fonte de informação mais recente de que disponho sobre a língua romena, registra que as formas de *voi*+infinitivo são consideradas mais literárias e que, na verdade, apenas as três pessoas do singular e a terceira do plural da forma *am sa*+subjuntivo são usadas no registro coloquial que, assim inclina-se definitivamente para o uso das formas em *o*+subjuntivo.

leigo em lingüística histórica a existência da perífrase de *haber*+infinitivo na formação do futuro verbal português. Benveniste também registra o simples esquema: lat. *cantare habeo*>fr. *je chanterais* como sendo quase que de domínio comum. O mesmo se pode dizer da substituição dos paradigmas latinos por perífrases devida a instabilidades suas internas¹⁹.

Busca-se encontrar as primeiras ocorrências da perífrase no latim —que Benveniste acredita ter encontrado nos escritores e teólogos cristãos a partir de Tertuliano (começo do século III A. D.)²⁰— a primeira ocorrência da perífrase já gramaticalizada em forma de futuro sintética —atribuída a Justiniano: (*Et ille respondebat: non dabo. Iustinianus dicebat: Daras*²¹)— e, no entanto, não pude encontrar pesquisas que privilegiassem uma abordagem do surgimento, e da aparente necessidade desse surgimento, das formas “alternativas” de expressão de futuro sob um enfoque discursivo, semântico ou filosófico, sob, enfim, um enfoque *vivo*²². Uma abordagem, enfim, que, se não pudesse, como certamente não poderá, esclarecer, além de qualquer contestação, a razão do surgimento de tal ou tal forma de expressão de uma determinada categoria de pensamento em um determinado lugar num dado período e sua subsequente difusão seguinte um certo padrão, esforçasse-se, ao menos, por tentar debuxar uma relação entre o problema que é em si a noção de futuro e o problema conseqüente da expressão do futuro nas línguas humanas. Uma abordagem que se preocupasse com a ligação que, a mim, agora, parece mais que necessária, entre a indefinição da noção de futuro e a necessidade de se reforjar expressões para essa mesma noção, num aparente processo de busca jamais satisfeita por uma forma adequada de se exprimir a futuridade. Uma abordagem que procurasse incluir *uma compreensão ideológica ativa*²³, uma tentativa de “resposta”, numa análise que tentasse conhecer os antecedentes da pessoa ao invés de apenas destrinçar-lhe o cadáver.

¹⁹ Cf. VOLOSHINOV/BAKHTIN, p. 139. *As categorias de base do pensamento lingüístico contemporâneo, que foram elaboradas principalmente a partir da lingüística comparada das línguas européias, são de ponta a ponta fonéticas e morfológicas. Esse pensamento, que se nutriu de fonética e de morfologia, só é capaz de ver os outros fenômenos da língua através das lentes das formas fonéticas e morfológicas.*

²⁰ *Problèmes* 2, p. 131.

²¹ *Fredegarii Chronica*, apud: VÄÄNÄNEN.

²² VOLOSHINOV/BAKHTIN, p. 104. *a lingüística estuda as línguas vivas como se fossem mortas e a língua nativa como se fosse estrangeira.*

HIC ET NUNC

O que esse trabalho pretende fazer é, portanto, responder a perguntas relativas à formação da expressão do futuro em duas das línguas românicas a partir de uma tentativa de abordar o fenômeno diacrônico de sucessão de formas mencionado acima e o estatuto ambíguo das formas de futuro verbal, caracterizadas como mais modais do que temporais por alguns autores, especialmente na linguística de língua inglesa, de um ponto de vista mais vivo, mais ligado ao falante.

Embora isso possa parecer suficientemente desconcertante, não me preocupo, aqui, com questões propriamente discursivas. Não vou analisar, nesse trabalho, as condições e os eventuais condicionamentos de escolha de uma ou outra forma de expressão nas duas línguas em questão —ainda que apresentem ambas formas diversas em convívio e em aparente processo de mudança em curso—, tarefa que, ao menos no que se refere ao português, já foi realizada, de alguma maneira, por alguns dos trabalhos de que me utilizo como fontes.

A exposição, portanto, das formas de futuro verbal do português e do romeno, iniciada acima, vai-se dar apenas como coleta de dados para análise que, além de linguística, se pretende mais ampla.

Talvez essa opção provoque uma fluidez excessiva da argumentação de cunho propriamente lingüístico, que pode mesmo soar como falta de rigor no tratamento dos dados. Porém, e esse é exatamente um dos objetivos desse texto, acredito na possibilidade de se fazer lingüística acima e além dos dados, ainda que, para isso, tendo de me colocar em uma posição que, a muitos, vai parecer como inferior a esses mesmos dados.

Logo, não trato do discurso e não trato, centradamente, da semântica das formas em questão. Tomo as formas das duas línguas como dados postos que

²³ VOLOSHINOV/BAKHTIN, p. 98.

devem alimentar as perguntas que me faço fora da língua e como matéria a ser explicada —seja em diacronia, seja em sua distribuição atual— por essas mesmas perguntas. Os dados lingüísticos seriam portanto ponto de partida da inquisição e ponto a que convergem, ou deveriam convergir, as possíveis respostas que a pesquisa em um outro campo que não o do sistema da língua ou de seu uso possa aduzir.

O trabalho parte, então, de uma investigação que, na falta de nome melhor, chamo *filosófica* ou, ainda mais arriscada, embora não de todo injustificadamente, *metafísica*, sobre a natureza e as características, a princípio *não-lingüísticas*, do *tempo*, buscando, assim, algum embasamento que não seja de fundo propriamente lingüístico para a discussão das formas de futuro; um embasamento que possibilite uma leitura *não-sistêmica* ou *não-formal* ou, ao menos, não unicamente sistêmica e, ou, formal do fenômeno lingüístico, mas sim uma abordagem ancorada em uma visão mais clara do fenômeno de base da representação.

Em suma, fala-se aqui da crença, se não da necessidade, ao menos da possibilidade de se tratarem questões lingüísticas a partir da análise de conceitos e representações que são, em última análise, psicológicos, e que certamente fundam as representações lingüísticas, se não são fundados por elas.

Busca-se, então, para o tratamento de formas específicas de tempo verbal, inicialmente estabelecer um conceito de *tempo* que seja produtivo para a análise de formas lingüísticas, o que implica, como acima ficou dito, tratar-se de um conceito de natureza mais propriamente psicológica.

Ao invés de tentar traçar uma espécie de *doxografia* do tempo, seguindo a história da filosofia metafísica e buscando suas principais e mais fecundas formulações ao longo desses mais de vinte séculos nos quais a pergunta *o que é o tempo* esteve presente aos interesses dos pesquisadores —tentativa que acredito já a

principio baldada, dada a magnitude do objeto e dos trabalhos envolvidos²⁴— escolheu-se tentar uma leitura mais detida de um único texto que, de alguma maneira, se mostrasse mais *iluminador*, mais *poderoso*, e capaz de fornecer respostas adequadas às perguntas que tinham sido propostas.

O texto escolhido foi o conhecido *Liber XI* das *Confessiones* de Aurélio Agostinho, visto por muitos como, precisamente, o texto instaurador de um ponto de vista de cunho psicológico sobre um fenômeno que, até então, era tido como exclusivamente *metafísico* e distante do sujeito²⁵.

Em um primeiro momento, portanto, esse trabalho vai-se ocupar unicamente da leitura e do comentário do texto de Agostinho, como preparação ao estudo mais propriamente dito lingüístico da categoria em questão.

No entanto, o confronto de Agostinho com alguns de seus antecessores é, mais do que adequado, necessário. Assim, principalmente as elaborações do *Timeu*, da *Física* e das *Enéadas*, encontrarão seu espaço no trabalho. Dentre esses textos, decidiu-se, em função de ter ele exercido uma influência certamente mais direta sobre o espírito de Agostinho, introduzindo, inclusive, as investigações de Platão (e também de Aristóteles) ao bispo de Hipona, que o terceiro tratado da sétima das *Enéadas*, de Plotino, *περι αιωνος και χρονου*, teria uma exposição mais detalhada.

²⁴ Como, em uma pequena dissertação, dar conta efetivamente, apenas para citar os exemplos que me vêm à mente, dos *tempos* de Heidegger, de Aristóteles e de Platão, da *durée* de Bergson, da estética transcendental de Kant?

Ou, como já no século III, lembrava Plotino, (*Enneades*, III,vii,10 – trad. Bréhier) *beaucoup de nos devanciers ont souvent traité cette question, et si l'on exposait leurs thèses une à une, ainsi que tout ce qui a été dit en passant sur le sujet, ce serait une véritable histoire.*

²⁵ A frase encerra uma aparente contradição, contradição que torna adequada um esclarecimento sobre o uso do termo *metafísica* ao longo desse trabalho. Tomo a palavra *metafísica* sempre, quando não notado em contrário, em um seu sentido primeiro de *estudo dos fenômenos e, ou, categorias primordiais*, fenômenos dentre os quais se encontra, sem sombra de dúvidas, o tempo, de que me ocupo. É notório, contudo, ter-se identificado a *metafísica*, desde Aristóteles, com o estudo apenas das características do *ser*, uma *metafísica* como *ontologia*, o que, como ficou dito, pareceria revelar um contra-senso na definição de um conceito, naquele primeiro sentido, *metafísico*, o tempo, que Aristóteles trabalhou como pertencente ao domínio da física, e que se vê, em determinados momentos da história da filosofia, como alheio ao sujeito.

Esse é o texto que segue.

RESSALVAS

primeira:

É necessário afirmar, embora todo o texto que virá possa demonstrá-lo de sobra, que minha formação em filosofia se resume a um interesse algo acentuado e uma curiosidade um pouco aguçada.

Busco nos textos de que me sirvo material para meu uso. Leio Plotino e Agostinho com os olhos do lingüista, mas olhos de um lingüista que acredita residir precisamente nesse convívio da ciência da linguagem com a filosofia —ainda que ele aqui se realize no que poderíamos talvez chamar a perspectiva contrária (da filosofia para a língua e não do dado lingüístico à investigação filosófica) ao trabalho que, nesse século, vem sendo feito na fronteira das duas áreas²⁶— a eventual contribuição desse trabalho aos estudos do sistema verbal.

Acredito também poder transformar em atitude positiva essa falta de convívio mais intenso com o texto filosófico, adotando para a leitura dos dois autores de que me sirvo muito mais a postura do filólogo, do comentador, do que a do autor talvez excessivamente responsivo que nos habituamos a conhecer.

Esforço-me portanto, em invadir um campo que, a princípio, pode-se ouvir dizer, não é o meu, trabalhando por demonstrar o *motto* agostiniano.

dilige et quid vis fac

segunda:

²⁶ Tenha-se em mente o trabalho de Wittgenstein ou dos ditos filósofos analíticos.

Deixo claras, já previamente, as razões que levam à escolha, dentro do universo múltiplo da românia, das duas línguas que acima já deixo registradas, o português e o romeno, como fontes de dados para a investigação da expressão da futuridade.

A primeira e mais importante delas é o fato de que as duas línguas acabem por resumir, grosso modo, as formas mais importantes e mais freqüentes de manifestação de futuridade na românia.

Assim é que, somando-se a construção com auxiliar *habere* e a mais recente de verbo *ir* do português às romenas com *habere* e subjuntivo, *vellle* e infinitivo e ainda ao uso catacrético do presente com valor de futuro, temos incluídas quase todas as possibilidades registradas por LAUSBERG²⁷ para a realização do futuro verbal nas românicas, ficando excluídos apenas o uso de *debere* no sardo (*deppo cantare*) e de *venire*, obrigatório e exclusivo em obváldico (*jeu véguet a cantar*) e possível na oralidade em engadino.

Resta, assim, um quadro bastante completo das formas possíveis de expressão do futuro românico se tomamos as duas línguas em questão como *corpus* básico.

Além disso, pesa em favor dessa escolha o fato de serem o romeno e o português certamente, dentre as línguas oficiais de grandes países europeus, as mais negligenciadas das línguas românicas.

É sabido que, por razões históricas bem como culturais, o trabalho em romanística acaba por se centrar tradicionalmente no francês, no espanhol e no italiano. Mesmo o provençal, dada sua riquíssima tradição literária, acaba por ocupar talvez mais espaço na história da lingüística românica do que as duas últimas línguas a ocupar a área do império romano.

Ficasse apenas na negligência e o descaso com essas línguas não seria tão danoso. Mais do que isso, contudo, o que qualquer falante de português, ou de

²⁷ §§ 837-846, de onde retiro, também, os exemplos que cito a seguir.

romeno, pode perceber imediatamente na absoluta maioria dos manuais de lingüística românica, por exemplo, é uma relativamente grande quantidade de informação equivocada, fruto em última análise de mero desconhecimento dessas línguas.

Dessa forma é que tem o português —além da representação ortográfica estropiada— com grande freqüência atribuído a seu quadro verbal do modo indicativo o uso regular do que se chama *perfeito românico*, a formação do pretérito perfeito em *habere*+particípio passado, informação que, por sua maciça distribuição na literatura especializada, acaba encontrando eco, surpreendentemente, mesmo em autores brasileiros de textos bastante recentes²⁸. E dessa forma é que, quanto ao romeno, os erros de informação se sucedem, partindo da ortografia²⁹, passando pela descrição fonética e fonológica³⁰ e atingindo mesmo níveis mais profundos do sistema lingüístico.

Assim, acredito, qualquer trabalho que, mesmo não tratando de uma descrição mais acurada ou de uma análise mais aprofundada das línguas, parta de dados ao menos cuidadosamente colhidos do português e do romeno já apresenta um diferencial e um acréscimo em relação ao central da produção em lingüística românica.

Uma terceira ressalva se refere precisamente ao caráter do texto, que já vem sendo esboçado, e ao que nele pode incomodar como fluidez e inconsistência.

Optei, optamos, nesse trabalho, por uma aproximação do objeto um pouco diferenciada do enfoque que costumamos tratar por *científico*. Essa é uma dissertação que se pretende ensaio, e ensaio em seu sentido primeiro. Tentativa. Busco muito mais formular perguntas do que encontrar respostas, muito mais a especulação do que a quantificação e a *sólida e referenciada* argumentação.

²⁸ SILVA p. 24, v. g.

²⁹ ILARI, v. g., registra *înîma por inîma*.

³⁰ Recentemente ouvi uma professora brasileira, em trabalho apresentado em congresso nacional, equivocar-se completamente com a pronúncia dos fonemas vocálicos centrais e, mais desagradável, com os fenômenos de fonética combinatória ligados ao ambiente pós consoante velar.

Desde seu título, e especialmente nesse momento, esse trabalho deixa claro a que veio, e o que dele se pode esperar.

Se essa opção for considerada equivocada, ou se, mesmo dentro desses quadros, o texto seguinte não atingir seus objetivos, não posso fazer mais que tomar, já, das palavras de Agostinho:

NUNCUPATIO

*quid si falleris? si enim fallor, sum. nam qui non est, utique nec falli potest: ac per hoc sum, si fallor. quia sum ergo, si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer, procul dubio in eo, quod me noui esse, non fallor. consequens est autem, ut etiam in eo, quod me noui nosse, non fallar. sicut enim noui esse me, ita noui etiam hoc ipsum, nosse me. eaque duo cum amo, eundem quoque amorem quiddam tertium nec inparis aestimationis eis quas noui rebus adiungo. neque enim fallor amare me, cum in his quae amo non fallar; quamquam etsi illa falsa essent, falsa me amare uerum esset. nam quo pacto recte reprehenderer et recte prohiberer ab amore falsorum, si me illa amare falsum esset? cum uero et illa uera atque certa sint, quis dubitet quod eorum, cum amantur, et ipse amor uerus et certus est? tam porro nemo est qui esse se nolit, quam nemo est qui non esse beatus uelit. quomodo enim potest beatus esse, si nihil sit?*³¹

Assim expostas as ressalvas, passo ao núcleo do trabalho.

³¹ De Civitate Dei (Contra Paganos) XXII, 11, 26.

ΠΕΡΙ ΠΛΟΤΙΝΟΥ

ENÉADAS, III, vii.

Plotino não escreveu em vida. Parece ter-se dedicado muito mais à ascese mística do que a uma filosofia e uma postura de vida mais pragmáticas.

Seus escritos foram preparados e divulgados por um seu discípulo, Porfírio, um outro grande nome do neo-platonismo helenístico³², e autor, também, de uma *vida* de Plotino. Porfírio decidiu organizar os apontamentos dispersos que havia recolhido do mestre em seis grupos de nove tratados, daí o título de *Enéadas*, organizados segundo o grau de dificuldade.

Não leio grego. Tive portanto a necessidade, e a limitação, de ler o texto de Plotino em tradução, ainda que, por vezes, me esforçando por esclarecer eu mesmo pontos controversos de terminologia.

Consultei principalmente duas traduções, bastante diferentes entre si, como costumam ser as traduções do grego antigo, ainda mais se de textos filosóficos: a edição bilíngüe preparada por Émile Bréhier para a *Belles Letres* e a tradução para o inglês de Stephen MacKenna e B. S. Page. É somente para evitar uma profusão de remissões a um e outro texto, assim como as confusões que certamente surgiriam quando do convívio das duas leituras, por vezes nitidamente conflitantes, do texto de Plotino, que preferi não traduzir ao português as eventuais citações das Enéadas. Mantenho, pois, em inglês o algo elíptico e certamente helenizante texto de MacKenna e Page e em francês o escoreito, ainda que a custo de alguma perífrase, texto de Bréhier.

Plotino foi, possivelmente, um dos primeiros autores neoplatônicos, junto do próprio Porfírio, que Santo Agostinho conheceu.

³² ARMSTRONG nota 3: *The terms of Middle Platonism and Neoplatonism are usually applied to the revived Platonism of the Roman Imperial period before Plotinus and to Platonism from Plotinus onwards respectively. But there is no breach of continuity between the two.*

É interessante lembrar que, no famoso *Liber VII* de sua biografia, em que se narra sua iniciação ao neo-platonismo (vista exclusivamente como degrau necessário³³ a sua conversão da heresia maniqueísta à verdadeira fé das Santas Escrituras³⁴), Agostinho não menciona textos ou autores, falando apenas em *quosdam Platoniorum libros ex graeca lingua in latinum versos*, ou *Platoniorum illis libris*³⁵.

Mesmo não se sabendo, não se podendo saber ao certo, se Plotino foi mesmo um autor compulsado por Agostinho (possibilidade das mais verossímeis, dada a importância de Plotino no quadro da filosofia neoplatônica helenística), fica clara a ascendência de um texto sobre o outro, que pretendo traçar mais claramente quando do comentário ao texto das *Confessiones*³⁶.

O curioso é que, a meu ver, essa ascendência se dá muito mais como formação do espírito de Agostinho do que sob a forma de uma fonte, consciente, onde ele buscasse inspiração ou iluminação. Não é em nada estranho, na verdade, que o

³³ *nam si primo sanctis tuis litteris informatus essem, et in earum familiaritate obdulcuisses mihi, et post in illa volumina incidissem, fortasse aut abripiissent me a solidamento pietatis aut si in affectu quem salubrem inbiberam, perstitissem, putarem etiam ex illis libris eum posse concipi, si eos solos quisque didicisset.* *Confessiones VII, xx.*

³⁴ *Conf. VII, 2. 3. As obras platônicas sugerem, de todos os modos, Deus e o seu Verbo.*

³⁵ *Conf. VIII, 9, 13. [...] alguns livros platônicos, traduzidos do grego em latim. Neles li, não com estas mesmas palavras, mas provado com muitos e numerosos argumentos, que ao princípio era o verbo e o verbo existia em Deus e Deus era o verbo: e este, no princípio, existia em Deus. Todas as coisas foram feitas por Ele, e sem Ele nada foi criado. O que foi feito, n'Ele é vida, e a vida era a luz dos homens; a luz brilha nas trevas e as trevas não a compreenderam. A alma do homem, ainda que dê testemunho da luz, não é, porém, a Luz, mas o Verbo —Deus— é a luz verdadeira que ilumina todo homem que vem a este mundo. Estava neste mundo que foi feito por Ele, e o mundo não o conheceu. Porém, que veio para o que era seu e os seus não o receberam; que a todos os que o receberam lhes deu poder de fazerem filhos de Deus aos que crescessem em seu nome —isto não o li naqueles livros.*

³⁶ O'DONNELL: (a versão online do texto de O'Donnell, que emprego aqui, não traz referências de paginação)

*The commentary on 7. 9. 13 discusses the evidence for the history of Augustine's readings in neo-Platonic, and specifically Porphyrian, philosophy. Augustine's readings at Milan included Porphyry, but in a non-threatening way. He found there a Platonism that led him towards Christianity and that he would criticize mainly for not going far enough in that direction. By no later than the time of the *de consensu evangelistarum* (399/400 or after), he had on the other hand read enough Porphyry to discover how hostile neo-Platonism could be to Christianity. The *de consensu evangelistarum* and the *de civitate dei*, and to some extent the *de trinitate* and *de Genesi ad litteram* as well, show Augustine working out his 'Christian Platonism' (or better, 'Augustinianism') in a way that no longer minimizes the separation. The achievement is a subtle one, for his reading of *Rom. 1. 20 ff* provided him with an instrument for claiming that while there was much true doctrine among the Platonists, there was error of a crippling kind in that they did not worship God as they ought. It was courageous of Augustine to cling to the*

Agostinho das *Confissões*, o já envelhecido Bispo de Hipona, buscando, em favor da *verdadeira fé*, expurgar seus anos passados em erro —principal motivo de suas confissões— não trabalhe com o neo-platonismo como moto inspirador. No entanto, é visível a influência do texto, nesse caso específico, da terceira *Enéada* sobre o décimo-primeiro livro das *Confessiones*.

Visível, repito, não tanto como tributo pago por Agostinho, mas principalmente pelo alto poder de elucidação do texto agostiniano que tem o tratado de Plotino.

Não me parece exagerado afirmar que as formulações de Agostinho parecem outras, parecem novas, depois da leitura do tratado de Plotino. E é com base nisso que procedo agora, como dito, a uma exposição, tão detalhada quanto alcance, do texto do sétimo tratado da terceira *Enéada*.

(Inspirado, de certa forma, pelo próprio espírito dos comentários medievais, o comentário ao texto de Plotino, assim como, em alguma medida, o comentário ao livro de Agostinho, vai, como guia se não como princípio estruturador, acompanhar o texto original de perto, procurando evitar que se perca em divagações motivadas por outras leituras a exposição das formulações do pensador grego, ainda que buscando fugir, simultaneamente, ao espírito algo anacrônico do comentário *ad lineam*.

Assim, nos dois casos, a estrutura do meu texto procura reproduzir a estrutura organizacional e argumentativa das divisões em *capites* dos tratados originais.)

Considerando que a divisão em *capites* é tão razoável quanto a divisão em páginas, com a vantagem de ser mais facilmente cotejável entre edições diversas de um mesmo trabalho, é por eles que se vão fazer as remissões a trechos citados das obras. Nos casos em que as citações encontram-se dentro de trechos destinados à análise de um único e determinado *caput*, elas, em pertencendo a ele, não trazem mais referências do que esta.

truths he thought he had found in Platonism at this point, and not merely to reject the whole package of Plato, Plotinus and Porphyry.

III,vii,1

L'éternité et le temps sont deux choses différentes, l'éternité est dans la nature qui dure toujours, et le temps, dans ce qui naît et dans l'univers sensible. En parlant ainsi, nous croyons que, spontanément et d'un coup par une sorte d'intuition de la pensée, nous avons de nous mêmes dans nos âmes une impression claire de ces deux objets, et nous en parlons toujours et à propos de tout. En revanche, quand nous tentons d'en faire un examen attentif et d'aborder le sujet de plus près, nous sommes embarrassés par nos réflexions

Eternity and Time; two entirely separate things, we explain "the one having its being in the everlasting Kind, the other in the realm of Process, in our own Universe"; and, by assigning every phenomenon to the one or the other category, we come to think that, both by instinct and by the more detailed attack of thought, we hold an adequate experience of them in our minds without more ado.

When, perhaps, we make the effort to clarify our ideas and close into the heart of the matter we are at once unsettled

As duas citações acima, versões das primeiras linhas do tratado, podem, já de saída, estabelecer as dificuldades com que teremos de conviver no manejo das traduções do texto grego. Os textos diferem tanto no tom geral, o que, inclusive, acarreta uma maior ou menor vernaculidade e, conseqüentemente, uma maior ou menor legibilidade, quanto em questões mais pontuais, que são, contudo, de importância capital para uma análise mais severa do ponto de vista, principalmente, da terminologia.

Assim é que, por exemplo, o texto inglês parece sempre mais próximo de espelhar a terminologia grega, enquanto que Bréhier não se furta a glosar o grego e adequá-lo a uma terminologia mais atual e mais clara. No texto em questão surgem alguns desses pontos de conflito que, mais adiante, vão se epitomizar na diferença de traduções da fundamental, e fundamentalmente platônica, palavra το παν como *Univers* ou *All*, ou, ainda, no escrúpulo de terminologia platônica que leva

MacKenna e Page a traduzir το ov não apenas como *L'être* mas como *the authentic being*, em uma tautologia do mesmo tipo daquela que Plotino descreve, e reconhece como necessária, quando falando do αἰ ov³⁷, que não é, na verdade, nada mais do que o ov, por assim dizer, sobrespecificado.

Esse trecho ilustra, além disso, precisamente o que eu vinha tentando dizer, dessa vez, do texto de Agostinho. Para o Hiponense, dizia, Plotino era uma espécie de influência de substrato, de voz subjacente em seu texto; e o mesmo vale para Platão.

Em Plotino, no entanto, encontramos o platonismo, muito mais do que como influência, como discussão e perene fonte a que se volta o autor. Desde o início do texto fica clara a ascendência platônica do tratado, seja nas categorias e distinções evocadas, entre um mundo estável e um mundo mutável, inteligível e sensível, seja na própria presença, constante, do mesmo texto de Platão, com referências freqüentes ao, e citações do, texto do *Timeu*, a primeira delas aparecendo já nesse primeiro *caput*.

O início do texto de Plotino há de soar conhecido a todos familiarizados com a obra de Agostinho e, mais do que isso, a qualquer um interessado nas discussões sobre o tempo, por trazer inevitavelmente à memória a clássica aporia agostiniana formulada no lapidar *quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat, scio: si quaerenti explicare velim, nescio*, lamento que vem precedido de outro eco de Plotino: *quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus?*

Nos dois casos, trata-se do curioso paradoxo que parece envolver todos os conceitos primordiais da metafísica, simultaneamente *familiares et noti* e quase que inacessíveis à pesquisa. Novamente recaio em Agostinho, e na sua acabada definição desse tipo de fenômenos, desse tipo de coisas que ele adequadamente chamou *ista usitata et abdita*, estas coisas simultaneamente usuais e veladas.

³⁷ III, vii, 6.

Curiosamente, o αἰ ov já tinha sido usado por Platão como característica do belo e não do ser. *O Banquete*, 211a. *apud*, LLOYD (p. 163)

Plotino, também como Agostinho, reconhece, de saída, a vacuidade de se escapar à doxografia. No entanto, ele é muito mais escrupuloso nessa sua análise dos textos legados pelos outros filósofos, pois devemos, segundo ele, escapar de nossa tendência natural a encontrar uma resposta e nos satisfazer com ela, escapando de continuar a pesquisa.

When, perhaps, we make the effort to clarify our ideas and close into the heart of the matter we are at once unsettled: our doubts throw us back upon ancient explanations; we choose among the various theories, or among the various interpretations of some one theory, and so we come to rest, satisfied, if only we can counter a question with an approved answer, and glad to be absolved from further enquiry.

Assim, ele vai partir, ainda que não imediatamente, no seu texto, e ainda que muito mais retórica do que efetivamente, da premissa de que *la vérité a été découverte par certains de ces anciens et bienheureux philosophes*.

No entanto, essa assunção da verdade descoberta pelos filósofos anteriores não é em nada passiva em Plotino. Mesmo a central afirmação do *Timeu*, que ele já de saída se ocupa em expor (*Le temps est une image de l'éternité*), é, digamos, relativizada ao final do primeiro *caput*, onde ele afirma —o tempo sendo uma imagem da eternidade— ser interessante que, de início, se descubra o que se pode sobre o modelo estável, essa mesma eternidade, para apenas depois tentar-se elucidar algo sobre sua representação, embora lembre que a reminiscência (a ἀναμνησις platônica) poderia levar o raciocínio, a partir da representação, sensível, até o modelo, inteligível. Mas tudo isso, apenas, *s'il est vrai que le temps ressemble à l'éternité*.

III,vii,2

E, aqui, temos a primeira aporia da eternidade.

Que definição se deve dar a ela?

Se a eternidade for identificada com a própria essência inteligível, então se poderá dizer, e ele reconhece que esse argumento foi mesmo sustentado³⁸, que a eternidade é o próprio conjunto do céu e do mundo, que constituem esse inteligível.

Curiosamente, é lingüístico o argumento de que Plotino se serve para eliminar a possibilidade de uma tal identificação da eternidade com o inteligível, com a *essence intelligible elle-même*. Lembra ele que se pode dizer, e de fato Platão o disse, que *La nature du modèle est éternelle*. Ora, nesse momento, fica claro que se está considerando a eternidade não como idêntica à natureza do modelo, ou do *exemplar*, mas sim como algo de diferente dele, do qual ele participa. A possibilidade do atributo *eterno* qualificar um sujeito que fosse idêntico a si mesmo é absolutamente descartada.

Essa identificação do atributo com o sujeito não deixaria de fazer com que aquela predicação recaísse no paradoxo apontado no livro Z da *Metafísica*:

*Or, se demander le pourquoi, c'est toujours se demander pourquoi un attribut appartient à un sujet. Chercher, en effet, pourquoi l'homme musicien est homme musicien, ou bien c'est chercher, comme nous venons de le dire, pourquoi l'homme est musicien, ou bien c'est chercher quelque chose autre que cela. Or chercher pourquoi une chose est elle-même, c'est ne rien chercher du tout.*³⁹

Pois, se a eternidade é o inteligível, então dizer que o inteligível é eterno é dizer, ou perguntar, absolutamente coisa alguma, pois isso acabaria sendo o mesmo que perguntar por que é eterno o eterno.

O curioso é que, na visão de Narbonne, Plotino é, precisamente, o autor a partir do qual se torna lícito, na história da filosofia, perguntar-se por que uma coisa é o que é, demandar *ce qui rend possible, en d'autres termes, la position même de l'existence, ou si l'on préfère, l'existence elle-même, envisagée dans sa positivité première*⁴⁰. E por isso, por ser capaz de interrogar sobre, no nosso caso, as razões, os motivos que fazem do eterno

³⁸ Na *Física* e, em alguma medida, no *Timeu*, por exemplo.

³⁹ trad.:Tricot, apud Narbonne.

⁴⁰ p. 16.

o que ele é, é que um argumento como este argumento lingüístico acima citado não pode ser simplesmente desprezado *ab initio* e deve ser considerado como válido, ainda que, como vimos, refutável.

Para Plotino, o que é eterno *n'est pas l'éternité, mais ce qui participe à l'éternité*. Assim, como ficou demonstrado, não se deve considerar a eternidade como algo de igual ao inteligível, mas sim como alguma coisa que, de uma certa maneira, está *no* inteligível, o circunda ou pertence a ele.

A possibilidade desta identificação vinha, a princípio, do fato de terem, a eternidade e o inteligível, os mesmos *scope and content*: todo ser inteligível é eterno e tudo o que é eterno é inteligível. No entanto, os modos da relação diferem, pois o inteligível contém o que contém como partes de si mesmo, como partes que o compõem e que o definem, enquanto que a eternidade é *un tout qui ne se partage pas*, um todo não-fragmentável, uma perfeita unidade que não se distribui pelos seres que são eternos, mas sim uma completude da qual eles participam e com a qual comunicam.

Logo, a eternidade não é o inteligível.

Uma segunda aporia é, com não mais dificuldade do que a primeira, descartada por Plotino: seria a eternidade equivalente ao repouso inteligível, assim como o tempo se equivaleria ao movimento sensível⁴¹?

Isso criaria mais um problema de predicação, pois não seria possível declarar que o repouso, ou *um* repouso, é eterno. Além disso, esse raciocínio faria do movimento eterno uma entidade participante do repouso, já que participante da eternidade. Um terceiro fato, que vai ser elucidado mais adiante na argumentação de Plotino, e que impossibilita a identificação da eternidade com o repouso da substância divina é que, dessa maneira, todas as outras criaturas estariam privadas de contato com o eterno, o que, para Plotino, é impossível, como se vai ver.

Mais definitivo é o argumento que diz que a eternidade se define como *unidade* e, mais do que isso, unidade sem intervalo, para que se possa diferenciar do tempo⁴².

⁴¹ Ou, na terminologia de MacKenna e Page: movimento-lá e repouso-aqui.

⁴² Este período está baseado na tradução de MacKenna e Page somente.

Mas o repouso não contém, intrinsecamente, nem a noção de unidade, nem a falta de intervalo que requer a eternidade. Assim, não sendo idêntica a ele, a eternidade participa do repouso, sendo *a thing of repose*.

E, logo, a eternidade não é o repouso.

III,vii,3

O denso terceiro *caput*⁴³ trata, basicamente, de finalmente definir o que é e como se caracteriza a eternidade, seja em relação à perpetuidade, seja em sua relação com os seres que dela participam.

A questão é que, para Plotino, existe uma espécie de natureza, única, que acompanha os inteligíveis, aparece neles ou está simplesmente unida a eles. Para o nosso entendimento, ela se apresentará sempre como múltipla, *multifarious*, por ser diversamente caracterizável por nosso conhecimento. Assim é que, enquanto a vemos como um sujeito passível de determinação, podemos chamá-la substância⁴⁴; vendo que é viva, podemos considerá-la movimento; percebendo-a sempre estável, vamos indentificá-la com o repouso; e, já que formam, os diversos inteligíveis que dela participam e que, de certa forma, a constituem, uma unidade completa, também a veremos como alteridade e simultaneamente unicidade.

Se conseguirmos, agora sinteticamente, reunir todos esses conceitos em uma só imagem (a alteridade, o ato incessante que é o movimento, a perene auto-

As divergências quanto ao texto utilizado, o texto a ser traduzido, não costumam ser muito grandes entre o texto de MacKenna e Page e o de Bréhier. No entanto, essa passagem, que caracteriza o texto como *unity including interval* só se encontra na tradução para o inglês. Bréhier, por sua vez, apresenta uma algo obscura versão do trecho, que apresento a seguir.

il faut admettre que l'éternité consiste non seulement dans le repos, mais en l'unité, et qu'elle possède aussi l'individualité (sans quoi elle ne serait pas différente du temps). **grifo meu**

Creio que se poderia mesmo pensar em um erro na edição do texto de Bréhier pois, mais à frente, enquanto MacKenna simplesmente retoma a mesma idéia dizendo que o repouso não contém essa *absence of interval* que caracteriza a eternidade, o texto de Bréhier fala em *indivisibilité*, palavra que, se estivesse também no lugar de *individualité* no trecho acima, daria conta de boa parte do problema.

Procurarei fazer notar essas discrepâncias, a medida que surjam.

⁴³ que Bréhier declara, em nota, ser um comentário do *Timeu* (37-6, 38-a).

⁴⁴ Aqui, os textos divergem radicalmente, sendo a lição de MacKenna e Page a que segue:

identidade, a vida e o pensamento que se encontram contidos e suficientes em si mesmos, sem se mover) e se conseguirmos aplicar essas características a uma única e mesma substância, temos a eternidade, que é

une vie qui persiste dans son identité, qui est toujours présente à elle-même dans sa totalité, qui n'est pas ceci, puis cela, mais qui est tout à la fois, qui n'est pas une chose puis une autre, mais qui est une perfection indivisible. Tel un point où s'unissent toutes les lignes, sans qu'elles s'épandent jamais au dehors. grifo meu

Assim, chega Plotino à conclusão de que, mais do que o *substrato* dos inteligíveis, ou *para* os inteligíveis, a eternidade é a *radiação* que deles emana.

Assim Plotino sintetiza, em uma imagem extremamente poderosa, toda a dificuldade desse conceito múltiplo e ainda assim caracterizado precisamente pela unidade, um conceito que integra como elemento fundamental todos os seres inteligíveis mas que, ainda assim, é indivisível, sem sequer conceber a idéia de partes.

E assim define então Plotino esse conceito que, simultaneamente, é e não é idêntico ao inteligível, um conceito que é uma radiação em potência; uma emissão de luz, por exemplo, que se encontrasse concentrada, sem se dispersar e, mais, com o acréscimo da estabilidade desse estado: a certeza de que esta situação não vai mudar e de que, ainda assim, esse repouso significa vida e significa ação.

Portanto, a eternidade é a vida imutável, desprovida de futuro ou de passado (ou, mais precisamente para este trabalho, desprovida de passado porque desprovida de futuro), uma vida que é o que é, e que o será sempre; como no trecho do Timeu agora invocado por Plotino: *L'être dont on ne peut dire: il a été ou il sera, mais seulement: il est*⁴⁵, pois, para a eternidade, é simplesmente inconcebível a idéia de que alguma coisa aconteça que lhe seja nova, que lhe fosse alheia; *any imagined entrant will prove to be not alien but already integral [...] Thus no ground is left for its existence but that it be what it is.*

we declare it to be Essence in its relation to this sphere which is substratum or underlie to it.

⁴⁵ 38-a

À pergunta *o que é a eternidade*, oferece então Plotino sua belíssima solução: uma vida instantaneamente inteira, que, por sua própria existência, pertence ao Ser.

III,vii,4

Desenvolvendo o conceito da unidade do inteligível, το παν τουτο το αληθινον, o todo autêntico, Plotino chega à conclusão de que não apenas a ‘temporalidade’⁴⁶ se manifesta como completa e instantaneamente presente a esse todo; ele deve conter todas as coisas e, além disso, não ter a falta de nada. Assim, nada de fato lhe pode ser estranho ou pode ser novo para ele, *car dire qu’une chose est pour lui dans le futur, c’est dire qu’elle lui manque*. E, conseqüentemente —e eis um ponto, já assinalado anteriormente, especialmente importante para esta investigação— se ele não pode ter futuro, não pode ter passado, não pode mudar nem ser mudado.

Pela primeira vez, percebe-se em Plotino a idéia que centralmente vai me interessar neste trabalho: a idéia de que o futuro é o próprio *resumo* da temporalidade, e de que ele, na verdade, constitui o ser para as coisas criadas, que vivem, ontologicamente, uma situação bastante diversa daquela do *Authentic Being*, pois:

Si vous enleviez l’avenir aux choses engendrées, vous les priveriez immédiatement de leur être, puisqu’elles acquièrent à chaque instant un état nouveau; mais si vous donniez un avenir aux choses non engendrées, vous les verriez déchoir de leur rang d’êtres véritables.

Dessa maneira, ao contrário dos inteligíveis, que já gozam do Ser e, portanto, nada buscam, as criaturas engendradas devem viver à cata de sua própria existência, em um movimento incessantemente renovado, pois elas possuem um futuro e diminuí-lo, ou aniquilá-lo, teria conseqüências imediatas sobre o seu *ser*. Da mesma

⁴⁶ Obviamente empregada aqui apenas como a substituir as noções de *passado* e *futuro*. Sem implicar, claro está, a existência de uma *temporalidade*, tal como a

maneira, acredita Plotino haver, no universo sensível como um todo, uma tendência ao movimento sempiterno, uma sucessão de atos que o levam a se mover circularmente *parce qu'il aspire à l'être*.

O futuro, portanto, e o tempo, *dont l'avenir est une partie*, são uma manifestação da *falta*, da incompletude que se manifesta como busca perene, como movimento incessante, no universo sensível considerado em sua integralidade e, assim, em cada uma das criaturas engendradas que, parafraseando o próprio Plotino, creio poder dizer estarem condenadas a não ser e a buscar ser; buscar o impossível⁴⁷.

(I am not what I am, diz Iago; adequadamente, diria eu —tendo em vista o que se acaba de mostrar— reduzindo a dúvida do herdeiro de Elsinore ao que lhe cabe de realidade: a criatura condenada a viver na negação.)

III,vii,5

Continuando a definição da eternidade, surge a seguinte pergunta: o que nos pode garantir que um ser que consideramos eterno o seja de fato?

Nós, criaturas engendradas, só podemos ver a eternidade através da corrente do tempo a que estamos presos, só podemos vê-la como que ancorada e marcada pelo nosso tempo, pelo nosso presente. O que pode então provar que o ser que vemos e cremos ser eterno não tenha sofrido jamais modificações? O que nos garante que, antes de o observarmos, ele tenha sempre estado nesse mesmo estado?

Parece escapar a Plotino a pequena contradição notada acima, a de que esse julgamento só pode ser feito com base em uma visão *temporal* de um fenômeno, a eternidade, que, veremos, é não só atemporal como, de fato, pré-temporal. A dúvida de Plotino sobre as garantias da eternidade de um ser são, de certa maneira, inconsistentes. Pois ele não desenvolve mais profundamente essa idéia do acesso à eternidade a partir do mundo sensível, seja através da reminiscência (a ἀνμνησις

concebemos, e tal como a vai conceber o mesmo Plotino, que se aplicasse aos inteligíveis.

⁴⁷ *Enn. IV, 4, 16: But if in the soul thing follows thing, if there is earlier and later in its productions, if it engenders or creates time, then it must be looking towards the future; and if towards the future, then towards the past as well?*

platônica já mencionada acima), seja através da contemplação, como descrita nesse *caput* de que tratamos.

Para Plotino, platonicamente, só podemos ter conhecimento daquilo que não nos é totalmente estranho. Assim, se temos algum entendimento da eternidade, ele se vai dar precisamente, *par ce qu'il y a d'éternel en nous*, e essa mesma parcela, esse mesmo contato com a eternidade é que pode propiciar à criatura engendrada uma determinada *união* com a eternidade.

A questão, que, como ficou visto, esconde um certo *πρωτον πσευδος*, passa a ser sobre a diferença que haveria então entre o nosso estado,

*si on ne se laissait jamais distraire de cette contemplation, si l'on s'unissait à ces êtres, si, pris sous leur charme, on était capable de les contempler infatigablement, et si, après s'être élevé jusqu'à l'éternité, on restait immobile sans jamais déchoir, afin d'être soi-même éternel comme eux, en contemplant l'éternité et les êtres éternels par ce qu'il y a d'éternel en nous*⁴⁸

e o estado do Ser Autêntico, verdadeiramente eterno. O próprio Plotino, falando, há pouco, da diferença do Ser dos inteligíveis e dos sensíveis, este condenado à busca do futuro, dizia que um dos elementos dessa temporalidade entre os sensíveis era, precisamente, que o seu ser tinha um começo, o momento em que foram engendrados, e teria um fim, desenvolvendo-se, dessa maneira, invariavelmente como *transição, mudança e corrupção*, talvez pudéssemos dizer com

⁴⁸ Lembrar que, como visto na introdução à análise do texto da Enéada, esse, aparentemente, era um objetivo concreto para Plotino.

Cf. o eco agostiniano, *Conf. IX*, 10, 25: *Suponhamos que ouvíamos Aquele que amamos nas criaturas, mas sem o intermédio delas, assim, como nós acabamos de experimentar, atingindo, num relance de pensamento, a Eterna Sabedoria, que permanece imutável sobre todos os seres. Se esta contemplação se continuasse e se todas as outras visões de ordem muito inferior cessassem, se unicamente esta arrebatasse a alma e a absorvesse, de tal modo que a vida eterna fosse semelhante a este vislumbre intuitivo, pelo qual suspiramos: não seria isto a realização do "entra no gozo do teu Senhor"? (mt 25, 21) E quando sucederá isto? será quando todos "ressuscitarmos"? Mas então não "seremos todos transformados"? (1 cor 15, 51)*

Aristóteles. Por isso mesmo não poderia esse ser adaptar-se à eternidade e adequar-se a ela.

Não apenas não seria eternidade essa contemplação por ter sofrido uma mudança em um determinado momento, enquanto que o verdadeiro Ser eterno não teria tendência alguma a mudar, mas também porque, como ficou dito, essa contemplação da eternidade é, a princípio, viciada, necessariamente transposta para um meio que não é o seu próprio, necessariamente temporalizada. *La perpétuité est donc une manière d'être du sujet, manière d'être qui vient de lui et qui est en lui. L'éternité c'est le sujet lui-même, pris avec cette manière d'être qui se manifeste en lui*⁴⁹, e não um estado, uma qualidade, que se possa alcançar e ao qual se possa conformar a criatura engendrada:

*Eternity, thus, is of the order of the supremely great; it proves on investigation to be identical with God [θεός, no próprio texto grego]: it may fitly be described as God made manifest, as God declaring what He is*⁵⁰, *as existence without jolt or change, and therefore as also the firmly living.*

A eternidade é uma vida sem fim, *une vie totale et qui ne perd rien*, e, dessa forma, absolutamente inacessível, ou inapropriável, *in se*, para as criaturas da esfera sensível.

III,vii,6—7:01-11

Things and Beings in the time order —even when to all appearances complete, as a body is when fit to harbour a soul— are still bound to sequence; they are deficient to the extent of that thing, Time, which they need: let them have it, present to them and running side by side with them, and they are by that very fact incomplete; completeness is attributed to them only by an accident of language.

⁴⁹ ou: *perdurance is the corresponding state arising from the [divine] substratum and inherent in it; Eternity [the Principle as distinguished from the property of everlastingness] is that substratum carrying that state in manifestation.*

⁵⁰ *ego sum qui sum*, lembra a vulgata. Êx. 3, 14.

Pois a completude *de facto* só pode ser atribuída ao Ser Autêntico, que possui a eternidade, eternidade esta que *reste dans l'un; Eternity stable in Unity*, como dizia Platão no *Timeu*.

O Ser Autêntico, portanto, é aquele que está em contato com o Um, com o Todo, e que não se ressentir de falta alguma. Ele é aquele a quem nada falta e nada pode ter faltado ou vir a faltar, aquele de quem, repito, não se pode dizer que foi ou será, mas apenas, retomando o paralelo bíblico, que ele é aquele que *é, un être qui n'a pas besoin de l'avenir*.

Além disso,

Truly to be comportis never lacking existence and never knowing variety in the mode of existence [...] Being can have no this and that; it cannot be treated in terms of intervals, unfoldings, progression, extension; there is no grasping any first or last in it. [...]

il est avant toute grandeur. Et, comme il n'a lui-même aucune grandeur déterminé, il convient qu'il ne se juxtapose à aucune grandeur de ce genre, afin que sa vie ne se fragmente pas et qu'il ne perde pas son indivisibilité, mais que sa vie soit indivisible comme son essence.

O Ser Autêntico não é, logo, quantificável, por não ser compreensível segundo nossos *standards*, sofrendo mesmo risco de se descaracterizar se tal fosse realizado; não se pode chegar até ele por vias sensíveis, apenas o verdadeiro conhecimento, o conhecimento pela reminiscência, pode nos levar do sensível ao inteligível, pelo que em nós resta desse inteligível, restando às criaturas da esfera sensível apenas *não ser*, e buscar aquilo mesmo que as define como incompletas, buscar o *ser* através do próprio elemento que as afasta e, na verdade, as define como distantes dele: o tempo.

O tempo, diga-se, assim que for elucidado pela investigação plotiniana, vai ser precisamente esse elo, essa passagem de ligação entre nós e o eterno. O tempo vai ser a resposta à pergunta: como podemos ter algum acesso à eternidade, que nos

permita compreendê-la? *What understanding could there be failing some point of contact? And what contact could there be with the utterly alien?*

Assim buscam as criaturas, buscamos nós, um ser que, claramente, não é aquele Ser que MacKenna e Page, e eu com eles, vêm chamando *Authentic Being* e que, portanto, justifica —assim como a existência de pessoas que se fazem passar por filósofos, diz Plotino, justifica a redundância do epíteto αληθινός φιλοσοφος, o verdadeiro filósofo— o emprego da tautologia, por ele mesmo reconhecida, αει ov: o ser sempre, o sempre ser, que não exprime, afirma-o o próprio autor, nada mais do que o que já estava, ou deveria estar, compreendido pela palavra ov, mas que deve ser empregado para discriminar esse Ser de fato de outros tipos, de outras modalidades do ser.

Um outro curioso argumento lingüístico encerra o *caput*. Plotino busca agora explicar por que, referindo-se ao demiurgo, Platão diz, pela boca de Timeu: αγαθος ην, ele era bom, frase que, mais tarde no mesmo texto, Platão vai declarar ser inadequada:

le passé et le futur sont des espèces engendrées du temps que, dans notre ignorance, nous transportons mal à propos à la substance éternelle. Nous disons d'elle qu'elle était, qu'elle est, qu'elle sera, alors qu'elle est est le seul terme qui lui convienne véritablement, et que elle était et elle sera sont des expressions propres à la génération qui s'avance dans le temps; car ce sont là des mouvements.⁵¹

Como pode um tempo passado se aplicar ao atemporal?

Por um lado, a resposta de Plotino é que Platão pode usar uma espécie de *consecutio temporum*, em se referindo aos inteligíveis, quase que com valor icônico pois, como causa do mundo sensível, pode-se mesmo pensar no demiurgo como anterior a este mundo; ainda assim, analisando-o segundo padrões que não lhe são

⁵¹ 37-e, 38-a. (trad. Chambry)

próprios⁵². Por outro, ele apela para uma questão, poderíamos dizer hoje, discursiva, ao declarar que *Plato used the word merely for the convenience of exposition*.

EXCVRSVS

Em seu *La métaphysique de Plotin*, Jean-Marc Narbonne faz lembrar a distinção de A. Faust⁵³ sobre três tipos de representação da *possibilidade* ao longo da história. Pretendo me apossar, talvez ilegitimamente, da terminologia ali exposta para esboçar uma caracterização dos conceitos de tempo de Plotino e de Agostinho e, dessa forma, me vejo constrangido a expor brevemente aquilo que já era um relato resumido da obra de Faust.

Uma primeira forma de representação é chamada *cosmológica* e considera impossível o entendimento dos fenômenos apenas pelo que nos mostram deles os sentidos, sendo necessário descobrir, de fato, o que é que, neles, os torna possíveis. Esta corrente de pensamento é retrçada até aos pré-socráticos.

Uma segunda corrente é tratada por *ontológica* e, segundo Faust, teria tido sua mais acabada representação na alta escolástica medieval. Esta corrente vê no possível não mais a necessidade de se buscar uma explicação externa, *cosmológica*, mas apenas requer que, de si e em si, tal possibilidade não apresente nenhuma contradição. Parte ela pois do exame de proposições e características dos objetos, para caracterizar a possibilidade *ex sola habitudine terminorum qui sibi non repugnant*⁵⁴.

A terceira maneira de se conceber o possível seria segundo um conceito dito *noológico*, baseado nas capacidades de conhecimento do sujeito. Tal corrente passa não mais a considerar os fenômenos em sua relação com o *mundo* (relação que era intrínseca para os gregos e extrínseca para os cristãos) mas sim, e apenas, em sua

⁵² Lembrar que, tão aproximadas estão as noções de sequência temporal e causalidade, que possibilitaram a Hume, por exemplo, argumentar que todo o tipo de causalidade que reconhecemos não é mais que uma interpretação de uma sequência que é meramente de sucessão temporal, teoria rebatida firmemente por Kant na exposição da estética transcendental.

⁵³ *Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen*.

⁵⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, 46, 1, ad 1. *apud* Narbonne.

relação com o sujeito como *receptor* ativo da realidade. Essa é a maneira de pensar, sobretudo, de Kant.

Como se vai fazer freqüente referência ao pensamento do filósofo de Königsberg, pode caber aqui uma exposição inicial de suas idéias.

O tempo para Kant é, de certa forma, desprovido de existência concreta; *O tempo não é um conceito empírico que derive de uma experiência qualquer. Com efeito, a simultaneidade ou a sucessão não entrariam em si próprias sob a percepção se a representação do tempo não lhes servisse a priori de fundamento.*⁵⁵ O tempo para o filósofo alemão é *uma representação necessária que serve de fundamento a todas as intuições*⁵⁶, *não é mais que a forma o sentido interno, quer dizer da intuição de nós mesmos e de nosso estado interior [...] ele determina a relação das representações em nosso estado interno.*⁵⁷

Ou seja, o tempo, para Kant, é uma forma do espírito, uma forma interna, responsável e caracterizada pelo estabelecimento de relações entre as representações dos fenômenos, dos objetos sobre os quais se projeta a intuição. É, então, condição imediata de todos os fenômenos internos e, exatamente em consequência disso, condição mediata de todos os fenômenos externos⁵⁸, que manipula enquanto representações internas. O tempo kantiano é, pois, ainda mais radicalmente semiótico do que será o tempo para Agostinho, pois não é apenas a representação do tempo em nossa consciência que se funda sobre signos, mas a instauração do próprio conceito de tempo é que depende de relações entre signos. À afirmação tomista de que o tempo seria movimento, *numerus motus secundum prius et posterius*, responde de maneira extremamente engenhosa dizendo que a existência da noção de tempo previamente a qualquer experiência empírica é que lhe garante a compreensão e aceitabilidade.

⁵⁵ *Critique de la raison pure* (traduções minhas). p. 72.

⁵⁶ *idem*, *ibidem*

⁵⁷ p. 75.

⁵⁸ p. 75.

Com efeito, para Kant, somente baseando-nos em uma noção interna de tempo é que podemos aceitar algo como a atribuição de dois predicados diferentes a um mesmo objeto, o movimento⁵⁹.

III,vii,7:12-26

Começa agora, propriamente, a investigação sobre o tempo, devidamente estabelecida a natureza do modelo, a eternidade.

As formulações de Plotino, e sua extremamente original contribuição para o conceito de tempo e para a metafísica como um todo, são precedidas, contudo, por uma algo extensa doxografia, que procurarei resumir a seus pontos essenciais por não estar este trabalho, como já dito, preocupado em estabelecer, ele também, um painel de teorias e idéias sobre o tempo ao longo da história da filosofia. Assim, o que me interessa da exposição de Plotino das idéias dos antigos sábios é, de um lado, o que ele mesmo vai usar como elementos para sua argumentação de refutação dessas teorias e de construção da sua própria contribuição e, de outro, o que delas posso aproveitar como subsídio mesmo para a leitura de Santo Agostinho, autor que parte também do conhecimento de autores prévios sem, no entanto, sequer passar próximo do escrúpulo de exposição de Plotino.

Sempre é interessante lembrar que, em sua exposição inicial dos tipos gerais das teorias sobre o tempo, é com as idéias que Plotino se preocupa, e não com os autores, via de regra nem citados ao longo do texto.

Cito integralmente o trecho, ainda que longo, em que ele expõe os tipos de visões do tempo de que vai tratar, dada a dificuldade de se resumir um texto já, de si, esquemático.

Uso, para essa citação, das traduções de Bréhier e de MacKenna, que verto para o português.

As teorias sobre o tempo podem-se dividir em três classes:

⁵⁹ p. 74.

O tempo é por vezes identificado com o Movimento, por vezes com um objeto movido ou, ainda, com algum fenômeno relativo ao movimento. Obviamente, ele não poderia se identificar com o Repouso, um objeto em repouso ou um fenômeno do repouso, pois o tempo assume como sua característica a mudança.

Dos que o explicam como movimento, alguns o identificam com o Movimento Absoluto, outros, com o movimento do Todo/Universo. Aqueles para quem ele é um objeto movido o identificam com a esfera do Todo/Universo. Para aqueles, por fim, para os quais ele é um fenômeno do Movimento dizem, alguns, que ele é o intervalo desse movimento, outros, que ele é sua medida, e outros ainda, que ele é algo que inevitavelmente acompanha o movimento; além disso, diz-se tanto que ele pertence a todos os movimentos quanto apenas ao movimento regular.

É à exposição dessas teorias, e a sua refutação, que passa agora Plotino, e passamos nós.

III,vii,8

Para a primeira hipótese, seja considerando o movimento regular, seja o irregular, a resposta de Plotino é que o tempo não pode ser o movimento, pois, em todo o caso, em todo o tipo de movimento que se tome para análise, o que acontece é que o movimento *est toujours dans le temps*. Kantianamente, poderíamos nós dizer, a resposta de Plotino é que o tempo é condição prévia da experiência do movimento⁶⁰.

Acrescenta Plotino que, no caso de realmente haver um movimento qualquer que se realize fora do tempo, e que, portanto, seja independente deste, esse movimento estaria, claramente, ainda mais longe se ser o tempo (o que, de resto, é

⁶⁰ Para Kant, na exposição da estética transcendental, da qual o tempo é parte essencial, o tempo não se pode explicar pelo movimento, porque o conceito *a priori* de tempo é, na verdade, o único elemento capaz de explicar, e de tornar aceitável ao nosso juízo o fato do movimento, o fato de que um mesmo corpo se possa encontrar em duas posições espaciais diversas.

improvável, se não impossível, visto estarem fora do tempo apenas os inteligíveis, para os quais, se usamos, como o próprio Plotino já usou, a palavra *movimento*, ela deve ser vista com um significado bastante diferente do movimento espacial em que agora pensamos). Para os demais casos, o que interessa é que fique clara a necessidade da distinção do meio e do fenômeno, para o caso do movimento. A distinção daquilo em que se dá o movimento, e do movimento em sua *quidditas*.

Acrescenta ele ainda a isso um argumento que encontraremos, em certa medida glosado, em Agostinho: o argumento de que, mesmo que cessasse o movimento —e aqui Plotino está pensando no que MacKenna e Page traduziram como *Absolute Movement* ou *the total of Movement*, enquanto que Agostinho vai ter em mente o caso específico do movimento dos astros— ou se ele passasse a se realizar intermitentemente, o tempo não seria, por isso, afetado. Não aceita ele nem mesmo a idéia de que o movimento do Todo/Universo seja regular e, portanto, um bom equivalente do tempo: as esferas, argumenta, se movem com velocidades diferentes⁶¹ e realizam movimentos que são fracionáveis e, por isso, divisíveis em movimentos diferentes com durações diferentes; logo, qual deles seria o tempo?

Para a segunda hipótese, a de que o tempo seria uma coisa, um objeto, movido, invariavelmente, segundo Plotino, identificado à esfera do Todo/Universo, sua resposta é singela, ainda que contundente, e vale a pena de se transcrever.

Si, donc, le temps n'est pas le mouvement de la sphère, il est bien loin d'être la sphère elle-même; car si l'on a supposé qu'elle était le temps, c'est parce qu'elle se meut.

⁶¹ referência à instituição do movimento das esferas, como descrito no *Timeu* 36-d

Il [o demiurgo] ordonna à ces cercles d'aller en sens contraire les uns les autres, trois avec la même vitesse, les quatre autres avec des vitesses différentes tant entre eux qu'avec les trois premiers, mais suivant une proportion réglée.

Em nota ao texto, o tradutor nomeia os círculos acima citados: *Les trois cercles dont les vitesses sont égales sont ceux du Soleil, de Vénus et de Mercure. Les quatre autres sont la Lune, Mars, Jupiter et Saturne.*

A terceira hipótese é especialmente importante porque, ao considerar a possibilidade de o tempo ser alguma coisa do movimento, um fenômeno do movimento, Plotino acaba encontrando a idéia do tempo como quantidade, como medida do tempo, como já vinha sendo visto desde a *Física*, ou, sob a forma com que essa idéia se apresentaria principalmente na idade média escolástica, *numerus motus secundum prius et posterius*.

Inicialmente, Plotino se pergunta que coisa do movimento deveríamos chamar tempo. Se for o intervalo⁶², diz ele, teríamos de decidir qual dos intervalos possíveis, pois os movimentos possuem intervalos diferentes; mesmo os movimentos de uma mesma espécie podem se realizar mais lenta ou velozmente, provando então que eles têm, ou devem ter, uma medida que lhes é externa. *Et c'est cette unité qu'il est correct d'appeler le temps*, para que não sejamos condenados a escolher um, dentre a multidão de intervalos possíveis, como equivalente do tempo.

A situação não é em nada aliviada se escolhermos como referência o intervalo do movimento regular apenas. Também aqui temos uma pletora de movimentos regulares e, aqui mais uma vez, diríamos nós, teríamos, na realidade, *not Time, but Times*.

Se estivermos pensando no intervalo do movimento do Todo/Universo, então fica claro que estamos, novamente, propondo a identificação desse movimento, que é único, com o tempo, coisa que já havíamos anteriormente refutado. Se pensarmos nesse intervalo do movimento de uma maneira passível de unificação, ou seja, se pensarmos em um só movimento, o movimento do Todo/Universo, e um só intervalo, fixado, que o regularize —um intervalo determinado; digamos, o dia— o que teremos então, nitidamente, não é mais o tempo, mas sim uma determinada quantidade de movimento percorrida em um período algo mais ou menos mensurável por fatos físicos; *alors ce n'est plus du mouvement, mais de l'espace*. Essa última posição nos levaria, portanto, a uma última espacialização do tempo, agora destinado, se assim fosse, a ser mesmo medido em termos espaciais.

⁶² Bréhier apenas apresenta *intervalle*. MacKenna e Page preferem a duplicidade em *extent or duration*.

Mais do que isso, o movimento possui intervalo, um intervalo que é seu e próprio. Ora, se o movimento é, logo, divisível e considerável em sua extensão, pode-se concluir tranquilamente que o movimento não é instantâneo. E se definimos, diz Plotino, o instantâneo como aquilo que está fora do tempo, fica claro que o não-instantâneo só se pode diferenciar dele por ser algo que está *no* tempo. Dessa maneira, consolida-se a impossibilidade de se considerar o movimento como equivalente do tempo, assim como se eliminou a possibilidade de a eternidade ser igual à matéria inteligível. Temos aí relações de predicação e de pertencimento, e não de identidade. E se dizemos que não é nesse intervalo, no intervalo *parte do movimento*, que pensamos, mas sim em um intervalo *ao longo do qual* se desenvolve o movimento, responde Plotino que *Cette thèse revient à répondre, quand on vous demande la nature du temps, que c'est un intervalle de mouvement dans le temps.*

Para além de tudo isso, nos sobra uma dificuldade. O que fazer, se identificamos o tempo ao movimento, com o repouso que, contudo, tem também Tempo?

III,vii,9

De qualquer maneira, crê Plotino, ainda é preferível dizer que o tempo é μετρον a tratá-lo de αριθμος. Pois, se dizemos que o tempo mede, e que mede os movimentos, estamos dizendo alguma coisa de fato sobre o tempo, ainda que não digamos o que é esse tempo que mede o movimento. A idéia da medida traz, contudo, outros problemas, que se vêem intensificados quando se busca quantificar essa medida, ou seja, no momento em que, no μετρον, temos o surgimento, a intervenção, do αριθμος.

Se pensamos num tempo que é capaz de medir o movimento, pensamos em um tempo que acompanha este movimento; *mais comment cette ligne, si elle progresse avec le mouvement, mesurera-t-elle ce qui l'a fait progresser?* Novamente, portanto, patenteia-se a necessidade de que o tempo seja postulado como um entidade externa, e prévia, ao movimento pois, como pode, de fato, uma linha (de tempo) que progredisse junto

do, ou de um, movimento medir aquilo que a faz caminhar sem o recurso a uma referência a um ponto concreto fora desse movimento e fora dela mesma. (É por isso, por esta última ressalva, que Plotino, mais adiante, vai poder falar que esta linha pode, no máximo, se tratar de *um* tempo, mas não do Tempo.)

Mais ainda, vemos outros problemas instaurados por essa tentativa de ligação do tempo e do movimento: *Pourquoi la ligne mesure-t-elle le mouvement, plutôt que le mouvement ne mesure la ligne?* E, ainda mais grave: *lequel des deux est le temps, le mouvement mesuré ou la grandeur qui mesure?*

Se o tempo deve ser o movimento medido pela grandeza que o acompanha, ele deve ser medido por algo que não é ele e, para ser medido fora de si (contando que a grandeza o acompanha e é, portanto, em grande medida, definida e instaurada por ele), precisamos quantificar, em valores absolutos, tal grandeza. O tempo, logo, seria a quantidade, expressa por um número, dessa grandeza que mede o movimento. Mas este número *can be only the abstract figure which represents the magnitude* [a grandeza, como eu vinha traduzindo] *and it is difficult to see how an abstract figure can perform the act of measuring.*

Como pode, portanto, o número dessa grandeza medir o movimento? É aí que entra o esclarecimento mencionado acima, porque se investigarmos a possibilidade dessa medição ser executada pelo número vamos descobrir que *ce qui mesure ce n'est pas le temps, mais un temps de telle durée; or ce n'est pas la même chose; autre chose est de dire le temps, autre chose tel temps; avant de nous dire combien il y a de temps, il faut nous dire ce qu'est ce temps dont on nous dit le combien*⁶³.

⁶³ Esse é um dos principais problemas para Plotino, o fato de que, aparentemente, boa parte desses *anciens et bienheureux philosophes* descobriram fatos e implicações sobre o conceito de tempo, mas continuam sem dizer o que, em última análise, é este tempo, tendo reservado esta definição, diz ele, para os alunos que, pessoalmente acompanhavam suas digressões, sem, portanto julgar necessário colocá-las por escrito.

Na verdade me parece que, aqui, mais uma vez, temos manifesta a tendência que Narbonne apontou para a metafísica de Plotino: a tendência de considerar válida a pergunta, para outros nula, de porque uma coisa é o que é, ou, nesse caso, como ela é o que é, e o que, de fato ela é.

De resto, ainda sobre os problemas do tempo como *numerus motus*, Plotino julga mesmo válido perguntar: *pourquoi faudrait-il l'intervention d'un nombre pour que le temps existe (ce nombre étant pris d'ailleurs soit comme mesuré, soit comme méurant)?* Pois, no fundo, se devemos então tomar porções do tempo para quantificá-las segundo um número, *that simply means that Time existed before number was applied to it.*

Quanto à possibilidade de um tempo-medida, Plotino acrescenta um outro argumento que, para meus fins, é especialmente importante, e que pode soar algo destoante na comparação do trabalho do grego com o livro de Agostinho. Transcrevo o texto:

et puis, pourquoi le temps n'existerait-il pas avant qu'il y ait une pensée qui le mesure, à moins qu'on n'aille dire qu'il est engendré par la pensée? Il n'est point nécessaire qu'on le mesure pour qu'il existe; une chose a sa durée, même si on ne la mesure pas. Répondrait-on que c'est l'âme qui emploie la grandeur à mesurer cette durée? Quel rapport cela a-t-il avec la notion commune du temps? grifo meu

Veremos, no decorrer do trabalho, que, tanto para Plotino como para Agostinho, há não somente uma relação qualquer, mas uma relação fundamental entre a alma e o tempo, que, assim, se afasta realmente do que, aqui, ele chama *noção comum*.

III,vii,10

Um fato precisa ser explicado, pensa Plotino, e, ao ser explicado, não pode deixar mais do que, novamente, a sensação de não se ter encontrado resposta alguma.

Já que o tempo seria então, para os que assim acreditam, uma espécie de acompanhamento do movimento, fica ainda por dizer como se dá esse acompanhamento: se ele é anterior, posterior ou simultâneo ao movimento em questão. Em cada um dos três casos, para cada uma das três soluções propostas,

cairíamos novamente na contradição de dizer algo como: *Le temps sera alors un accompagnement du mouvement dans le temps.*

O mesmo parágrafo que introduz esse novo contra-senso traz, na tradução de MacKenna e Page, apenas, a menção a uma dúvida que seria definitivamente mais poderosa que esta, mas que não se torna a discutir no tratado em questão. É ela a seguinte: se o tempo é um acompanhamento do movimento, é preciso determinar o que é que causa este acompanhamento, porque provavelmente esta causa, muito mais do que sua consequência seria o verdadeiro tempo⁶⁴.

INTRODVCTIO

Estabelecida a natureza da eternidade, e executado o relato, mais que doxográfico, comentado, das teorias que então se encontravam sobre o tempo, é já tempo de Plotino expor a sua própria e, veremos, original concepção do tempo. Os três *capites* que seguem estão simultaneamente entre os mais longos, respondendo por quase um terço do volume do tratado todo, e os mais densos, principalmente porque, agora, não se trata mais de circular o assunto principal, mas sim de defini-lo.

É interessante, quanto a isso, lembrar que, apesar do título do tratado ser *Sobre a eternidade e o tempo*, fica bastante clara, tanto na estruturação e disposição do texto quanto no procedimento que eles espelham (Plotino prefere não seguir pelo caminho que ele mesmo sugeriu, o da anamnese) que o Tempo é seu objeto principal e final.

Como também é ele o objeto central desse trabalho, é conveniente que fique, como está, no fim da exposição, possibilitando uma ligação mais direta com o texto

⁶⁴ Agostinho, por sua vez, parece supor uma causa: a atividade humana sobre a realidade, o processo de apreensão cognitiva.

de Agostinho que, contudo, como o de Plotino, não vai partir do próprio tempo, mas sim de um enigma agora de fundo teológico: a criação do mundo.

Volto a Plotino.

III,vii,11

De que queda, de que rebaixamento teria surgido o tempo? Se considerarmos aquele tipo específico de existência que é o dos inteligíveis, uma vida instantaneamente completa, em estabilidade, e na ausência de qualquer coisa que se pudesse definir como *falta*, devemos, sem hesitar, concluir que o tempo, aí, não existia, ou ao menos que ele não existia *pour les êtres intelligibles*. Por esse mesmo fato —o da inexistência de uma temporalidade que pudéssemos reconhecer como tal nesse momento— essa situação não implica uma posterioridade do tempo em relação aos seres inteligíveis, mas sim, e apenas, como no caso do demiurgo em relação ao mundo sensível, uma precedência lógica, de causalidade, dessa substância em relação a esse fenômeno.

Diz Plotino que não adianta perguntarmos às musas o que é o tempo, porque também elas, quando ele surge, não existiam⁶⁵, mas que podemos, sim, perguntar ao próprio tempo:

Peut-être peut-on demander au temps lui-même comment il est apparu et comment il est né. Et voici ce qu'il nous dirait de lui-même.

Time at first —in reality before that “first” was produced by desire of succession— Time lays, self-concentrated, at rest within the Authentical Existent: it was not yet Time; it was merged in the Authentical and motionless with it. But there was an active principle there, one set on governing itself and realizing itself [=the All-Soul], and

⁶⁵ O trecho em que o autor faz uma ressalva a essa afirmação é um dos mais conflitantes exemplos de diferença de leitura entre os textos de Bréhier e de MacKenna/Page. Bréhier rende por [*sans doute on le pourrait si elles existaient à ce moment*] o que MacKenna e Page vertem para *perhaps not even if they had been*. Aparentemente, as duas leituras são mesmo possíveis, a partir do original grego.

it chose to aim at something more than its present: it stirred from its rest, and Time stirred with it. And we, stirring to a ceaseless succession, to a next, to the discrimination of identity and the establishment of ever-new difference, traversed a portion of the out-going path and produced an image of Eternity, produced Time.

For the Soul contained an unquiet faculty, always desirous of translating elsewhere what it saw in the Authentic Realm, and it could not bear to retain within itself all the dense fullness of its possession.

Não podemos nos deixar enganar pela última frase que, pacificamente, liga o exposto à teoria desdobrada por Timeu. O conceito de Tempo e do surgimento do tempo em Plotino é radicalmente novo, em relação ao relato tipicamente cosmológico que encontramos no diálogo de Platão⁶⁶. Temos, aqui, uma preocupação que é, portanto, inicial e fundamentalmente ontológica, assim como veremos, em Agostinho, o esboço de um conceito noológico de tempo, sempre seguindo a terminologia de Faust.

O tempo de Plotino não é instituído, não é nem mesmo criado. Ele surge como consequência de um ato da *nature curieuse* ou do *active principle* de MacKenna e Page e, mais que isso, de um ato que refletia, não mais a estabilidade e o auto-contentamento do inteligível, mas sim um desejo, e um desejo que, desde seu início vem ainda mais tingido de mortalidade, pois surge de uma incapacidade de suportar o Todo.

O tempo, então, surge de um ato, e de um movimento, propriamente *volitivos*, que demonstram, portanto, o reconhecimento de uma *falta* que, a princípio, não deveria fazer parte de qualquer constituinte da esfera inteligível. Ou seja, no seu próprio surgimento, segundo o belíssimo texto de Plotino, o tempo já nasce como contradição, como busca de algo que não só não é necessário como ainda é, de certa forma, pernicioso para o inteligível, para sanar uma carência que, por princípio, não

⁶⁶ O Timeu (36-e) não faz mais que mencionar esse caminho da alma do inteligível para animar o mundo sensível.

existe. O tempo nasce propriamente de uma queda, e de uma queda motivada por quase nada mais que a mera presença do abismo⁶⁷.

Incapaz, desde o início, de conter o Todo, esta alma acaba por se dispersar em uma multiplicidade já desprovida da unidade inteligível e, assim, perde sua força nesse mesmo processo. Ela cria o mundo sensível como uma imagem do mundo inteligível e o anima também de um movimento que aspira representar o movimento inteligível.

Fazendo-se temporal, ela cria o tempo, e a ele submete todo o mundo sensível, pois

Comme le monde se meut dans l'âme (car l'univers sensible n'a pas un autre lieu que l'âme), il se meut aussi dans le temps qui appartient à cette âme.

Dispersando-se no diverso, não contando com um pensamento *em ato*, a alma passa a viver em uma sucessão: sucessão de atos e de momentos. Passa a haver, para ela, uma vida passada, e uma vida futura, ela mesma passa a engendrar sua vida no, e com o, tempo. Assim, pensa Plotino, *Dire que le temps est la vie de l'âme consistant dans le mouvement par lequel l'âme passe d'un état de vie à un autre état de vie, ne serait-ce pas dire quelque chose?*

Parece que sim.

Assim, se o mundo sensível é imagem do mundo inteligível, agora inacessível, não é de se estranhar que o tempo seja, para ele, o que é a eternidade para os inteligíveis: não apenas um substrato, mas a radiação que dele emana, o *resultado* desse mesmo mundo, dessa mesma esfera.

Cria-se assim, uma vida sensível, que está para a vida inteligível assim como está este novo ser para o Autêntico Ser, e que, logo, *on appelle vie par homonymie*, e que se constitui nesse novo mundo, que substitui por mobilidade, instabilidade,

⁶⁷ (III,vii,7): *We must, therefore, descend from Eternity to the investigation of Time, to the realm of Time.*

novidade, sucessão e divisibilidade, o repouso, a estabilidade, a permanência, o equilíbrio e a unidade, de fato, do inteligível.

Cria-se assim, com o tempo, um novo tipo de unidade, também na busca de espelhar aquela, mas que se constitui novamente em contradição; que se constitui por aquilo que a fez negar seu estágio anterior: temos agora *l'un qui est dans le continu*, permanentemente buscando, na sucessão, a representação da unidade estável do inteligível.

Mais n'allons pas prendre le temps en dehors de l'âme, pas plus que l'éternité en dehors de l'être; il n'accompagne pas l'âme, il ne lui est pas postérieur; mais il se manifeste en elle, il est en elle, et il lui est uni, comme l'éternité à l'être intelligible.

III,vii,12 & 13

O tempo é, portanto, *un allongement*⁶⁸ *progressif de la vie de l'âme*, ele se constitui como parte e como produto dessa vida sensível, num alongamento progressivo devido à continuidade da ação da alma. O tempo é então um princípio *whose act is sequent*.

Mais do que isso, Plotino argumenta que se, acaso, a alma se retirasse de volta a sua unidade anterior, movendo-se em direção à eternidade e buscando, pela negação do ato e do movimento, novamente unir-se a ela, restaria apenas a eternidade, restariam apenas a estabilidade e a imutabilidade; mesmo a esfera celeste não existiria, diz ele, pois ela existe e se move no tempo, que então não mais seria.

Ora, se o movimento da alma em direção ao inteligível seria responsável pela verdadeira aniquilação do tempo e do que ele representa, só podemos mesmo concluir, confirmar, na verdade, que o tempo é uma consequência de um movimento inverso da alma, do movimento que a levou em direção ao sensível e às coisas sensíveis, daquele movimento de queda que ficou descrito acima e que criou o próprio mundo sensível e suas estruturas, os fenômenos que o constituem, dentre os quais tem lugar de destaque o tempo.

⁶⁸ Cf. a *distentio* agostiniana.

puisque le temps est anéanti, quand l'âme s'en va s'unir à l'intelligence, il est clair qu'il est produit par l'initiative du mouvement de l'âme vers les choses sensibles et par la vie de l'âme qui commence alors. C'est pourquoi Platon dit que "le temps est né avec cet univers"⁶⁹; l'âme l'engendre en engendrant l'univers. L'univers est produit dans un acte qui est le temps lui-même. grifo meu

Assim, o tempo não é medida, mas sim *medido* (*il n'existe qu'afin de mesurer, il n'est pas lui-même une mesure*). Medido pelo movimento, que reconhecemos regular, do sol e das outras estrelas, e pelos intervalos, também regulares, que estabelecemos nesses movimentos usando como ponto de referência a nossa posição em relação a eles.

Mesmo para Platão, lembra Plotino, a identificação do tempo com os astros é apenas uma questão de *suporte* de medição. Ou seja, os astros existem, e a alma *cria* o dia e a noite, para poder fazer manifesto o movimento do tempo e para tornar mais facilitada a sua aferição e medição. Mesmo porque, num primeiro momento, a alma é mesmo incapaz de contar, e é a partir da distinção entre dia e noite que vai surgir o fundamental conceito que é o *número dois* e, com ele, a noção mesma de *número* e, conseqüentemente, de quantificação⁷⁰.

Cito agora o trecho do Timeu (38-c; 39-b) que vem sendo resenhado de perto por Plotino.

*C'est en vertu de ce raisonnement et en vue de donner l'existence au temps que Dieu fit naître le soleil, la lune et les cinq astres qu'on appelle planètes, pour distinguer et conserver les nombres du temps. [...]
Or, pour qu'il y eût une mesure claire de la lenteur et de la vitesse*

⁶⁹ (38-b) *Quoi qu'il en soit, le temps est né avec le ciel, afin que, nés ensemble, ils soient aussi dissous ensemble, s'ils doivent jamais être dissous, et il a été fait sur le modèle de la nature éternelle, afin de lui ressembler dans toute la mesure possible.*

⁷⁰ cf. Cassirer. "A filosofia das formas simbólicas; volume 1: linguagem" onde, com base em dados antropológicos, o surgimento do número dois e da idéia de número que ele acarreta é atrelado ao surgimento da noção de *outro*, que pode muito bem aparecer como fato *discursivo*, como constatação e reconhecimento do *tu*.

*relatives suivant lesquelles ils [os astros] opèrent leurs huit révolutions, le dieu alluma dans le cercle qui occupe le second rang en partant de la terre, une lumière que nous appelons à présent le soleil, pour qu'il éclairât autant que possible toute ciel et que tous les êtres vivants à qui cela convenait pussent participer du nombre, en l'apprenant de la révolution du Même et du Semblable*⁷¹.

Dessa maneira, o movimento não é engendrado pela revolução do sol, ele se manifesta nela. *Ainsi la mesure du mouvement, c'est l'intervalle mesuré par un mouvement déterminé*, o intervalo marcado pela duração de um determinado movimento, repito, regular e, ainda, constante, constantemente repetido, no circuito uniforme do tempo. Uma unidade estabelecida, a partir de um elemento externo ao tempo, sobre este mesmo tempo que, posteriormente projetada como *standard* sobre o movimento da alma, é capaz de efetivamente avaliar quantidades de tempo.

O tempo, contudo, não está presente apenas nesse tipo de movimento, o movimento regular, e menos ainda apenas no movimento dos astros; ele preside a todo o movimento e, também, a todo o repouso. Se podemos dizer que o movimento tem o tempo como substrato, que o movimento se realiza no tempo, coisa semelhante não pode ser dita do próprio tempo. O tempo existe por si mesmo, não existe *em* nenhuma outra coisa. Daí o fato, declarado no *caput* precedente, de que o tempo, se é medida, e vimos que o é, só o é como que por acidente, ou mais precisamente, por *acidência*, não como parte de sua definição, entidade autônoma em relação aos outros fenômenos que é.

A autonomia do tempo só não se manifesta, nem se pode, em relação à entidade que o gera, que o engendra: a alma.

Plotino lembra, frisando a primazia do movimento da alma sobre os outros como institutor do tempo, que parece mesmo absurdo conceder a um movimento qualquer a idéia de anterioridade e posterioridade, e portanto conceder-lhe o tempo, sem que concedamos estas mesmas propriedades primordialmente ao movimento

⁷¹ sendo, na terminologia do Timeu, o mesmo o equivalente do inteligível e o semelhante o equivalente da matéria sensível, expostos em esferas diversas, com movimentos diferentes.

inicial da alma, ao movimento que é, de certa forma, e Plotino o diz textualmente, aquele do qual são imagens os outros movimento físicos. O universo é, assim, *conteúdo da alma*.

Mas, se dizemos que todos os movimentos estão no tempo, como não dizer o mesmo desse movimento da alma? Simplesmente porque, antes desse movimento, havia apenas a eternidade, que não admite sucessão, anterioridade e posterioridade:

Ainsi l'âme⁷² est la première à aller jusqu'au temps, qu'elle engendre et qu'elle possède avec ses propres actes. Pourquoi le temps est-il partout? C'est que l'âme n'est absente d'aucune partie du monde, pas plus que notre âme n'est absente d'aucune partie de notre corps.

CONCLUSÃO

Sáímos assim de Plotino com um refinamento da teoria eminentemente cosmológica que encontramos em Platão, bem como em Aristóteles. O tempo agora não é apenas uma entidade, um fenômeno do universo; ele está intimamente ligado à alma, seja à alma universal ou à alma humana individual. E não apenas ligado a ela mas, na verdade, preso a ela por um laço de descendência, de causalidade: o tempo é conteúdo da alma, é consequência dela e, portanto, é um fenômeno da alma.

Temos, portanto, o tempo como fenômeno, além de primordialmente sensível, basicamente humano, ligado à alma sensível, mas apenas perceptível, quantificável, pela alma humana, possadora do número e da percepção dos fenômenos externos a ela, nos quais se manifesta esta entidade que, no fundo, pertence a ela e não a eles.

É apenas através da integração da alma individual com o mundo sensível, com os fenômenos desse mundo e, portanto, em alguma medida, com a alma universal, que se pode encontrar, que se pode compreender o tempo.

⁷² Lembre-se sempre que essa alma é, aqui, a alma universal, da qual todas as almas são parte, assim como são parte todos os inteligíveis do substancia inteligível.

O tempo é, logo, um fenômeno da alma, mas que manifesto apenas na relação alma/mundo. Um fenômeno que, de saída, surge em um impulso dessa alma em direção ao mundo, um impulso que, simultaneamente, concebe este mesmo mundo.

O quanto esse conceito de tempo pode ser fundamental para Agostinho, e o quanto ele dele vai escapar, é o que fica a ser determinado daqui para a frente.

PRAELOQUIA

O texto sobre o *Liber XI* das *Confessiones* seguirá, então, a mesma conduta, a mesma postura adotada para a leitura do texto de Plotino; uma conduta de seguir passo a passo o texto comentado e uma postura de absoluta humildade e reconhecimento de precedência.

Afasto-me, contudo, um pouco mais e mais freqüentemente do texto de Agostinho do que o fiz em relação ao *Tratado* de Plotino. Esse procedimento se explica, acredito, pelo fato de ser o *Liber XI* minha fonte central, meu foco principal de discussão, o que faz com que eu busque um diálogo maior com o texto e do texto com outras fontes, especialmente o próprio Plotino, diálogo este, entre as *Confessiones* e as *Enéadas* que já está estabelecido como princípio geral desta primeira parte de meu trabalho e que, mesmo, se coloca já de saída quando da própria elaboração das reflexões de Agostinho, um homem que, no dizer de James O'Donnell, foi capaz de realizar feitos *possíveis, no século quarto, apenas para alguém que tinha lido Plotino, e que o tinha lido muito bem*⁷³.

Vem-me, aliás, do mesmo texto de O'Donnell uma reflexão particularmente tornada sobre o texto de Agostinho a respeito da importância, se não da necessidade, de um enfoque diferenciado do texto de fonte; um enfoque e uma aproximação que, diga-se, eram mesmo da preferência dos autores no período, e do autor em questão, como pode muito bem ilustrar o título deste capítulo, parafraseado de um dos tratados *De Genesi* de Agostinho.

O'Donnell, no texto em questão, trata especificamente da leitura contemporânea, e das possibilidades, hoje, de leitura das *Confessiones*, centrando-se,

⁷³ A reflexão sobre o texto de Agostinho pediria, na verdade, um trabalho comparativo e dialógico muito mais amplo, dado o caráter de *turning-point* das formulações do Hiponense.

Santo Agostinho representa ao mesmo tempo um ponto de chegada a (sic) um novo ponto de partida. LLOYD (p. 170)

no momento imediatamente anterior aos fragmentos que cito, precisamente na necessidade de se evitarem os equívocos que uma leitura mais leviana das *Confessiones* pelos nossos olhos poderia gerar: equívocos de má interpretação, incompreensão e, talvez mais freqüentemente do que todos, o equívoco de se desconsiderar, como ingênuas, certas formulações do texto medieval. É portanto opinião de O'Donnell que

Exatamente quando somos melhores em explicar Agostinho, estamos talvez mais distanciados de seu pensamento. Um comentário formal ao texto é um caminho para subverter nossos impulsos à incompreensão na leitura. O próprio texto força uma disciplina no comentador, levando sua atenção de volta ao tópico em questão, que é principalmente a exegese das mais importantes camadas de significado discernível no texto.⁷⁴

É essa postura, a do comentário, ainda que não exatamente *ad litteram*, partindo de um princípio de leitura atenta do texto e não de imposição de categorias, idéias ou reflexões sobre o texto-fonte, que pretendo novamente adotar aqui, evitando a tentativa algo pernóstica e certamente perniciosa de *explicar* Agostinho (ou Plotino) e buscando apenas render, tornar presentes, suas formulações no que elas têm de mais iluminador para o assunto de que aqui se trata, pois o texto em questão é sempre o texto de Agostinho. O sujeito que se deve fazer presente, a voz que se deve ouvir nestas linhas, é a do bispo de Hipona, ainda que, necessariamente, permeada, filtrada e, certamente, distorcida pelo meio em que se manifesta. Essa é a atitude, até mais do que expressa, recomendada pelo texto de O'Donnell, que venho usando como guia, como introdutor a essa passagem por Agostinho, que continua a sua reflexão declarando que

O Trabalho filológico tem seu ponto de partida no texto e gera outro texto, e o movimento é muito freqüentemente do objeto de pesquisa para o sujeito que investiga; não é uma ilusão ótica o pensar-se que a

⁷⁴ As traduções do texto de O'Donnell são minhas.

moderna academia vem correndo cada vez mais o risco de um narcisismo no qual o objeto desaparece de vista e o sujeito do estudioso toma o centro do palco.

Essa é a razão para se escrever comentários ao invés de ensaios interpretativos: facilitar o movimento, para além das palavras do comentador, novamente para as palavras de Agostinho, para a vida de Agostinho.

Pois, de fato, *aquela voz ecoou e sumiu-se. Começou e findou. Ressoaram as sílabas e passaram, a segunda após a primeira, a terceira após a segunda, e todas pela mesma ordem, até à última e, depois da última, o silêncio...*⁷⁵.

Tente-se de novo ouvi-la, e ainda tem muito o que dizer.

Tome-se-a, apenas a enquadrando em moldes e necessidades próprias, e se cala, se fecha, deixando-se apenas como *pretexto*, como o *ponto de partida* da exibição narcisista.

Legitur enim.

CONFESSIONES

É fato bastante conhecido que se podem dividir as confissões de Agostinho em duas partes, de teor suficientemente distinto.

É de dupla natureza o que escreve o já envelhecido Agostinho, recentemente feito bispo da cidade de Hipona depois de sua íntima e posteriormente pública conversão da doutrina maniqueísta, que seguiu desde a juventude, para o catolicismo

⁷⁵ Conf. XI, 6, 8.

que se ainda estruturava, processo no qual ele viria a ser talvez a voz mais importante, em seu tempo e nos séculos que se seguiram.

Os nove primeiros livros, certamente os mais populares ao longo de toda a extensa história de publicações do texto das *Confessiones*, tratam da vida pregressa do bispo, de sua infância, sua adolescência e juventude⁷⁶, descrevendo inicialmente o período vivido no erro maniqueu e, posteriormente, em seus trechos mais conhecidos, as duas tentativas do que Ricoeur chamaria *extases plotiniennes*⁷⁷ no livro sete, e especialmente a conversão no jardim de Milão, a que se segue o êxtase de Óstia, vindo finalmente confirmar a visão de sua mãe, Mônica, quando da ainda desregrada conduta do jovem Agostinho.

Os nove primeiros livros formam, portanto, uma unidade bastante clara de propósito e de efeito. Tendem todos eles, na verdade, a culminar com os episódios referentes à conversão descritos nos livros oitavo e nono. São portanto o relato de uma vida que se completa, de toda uma existência que se canaliza, se dirige a um único ponto, a um único momento solitário e profundamente conturbado, em que todas as tensões, e todo o volúvel histórico anterior dessa pessoa (dessa personagem, por que não?) se resolvem, se dissolvem em certeza, clareza e confirmação.

É bastante compreensível, então, que os quatro livros seguintes, tratando essencialmente de questões filosóficas e de exegese bíblica, sejam vistos pela maioria dos leitores, mais interessados na intensa estória pessoal da conversão de Agostinho que se desenrola durante toda a primeira parte do livro, como uma espécie, se não de anti-clímax, certamente de epílogo, de *coda* do livro, que não se deve nem necessariamente levar em conta.

Assim é que, inclusive, *tradutores algumas vezes abreviaram a obra pela omissão de parte ou do todo dos livros 11-13*⁷⁸. No entanto, talvez sejam precisamente os quatro últimos livros, e especialmente os livros XI-XIII, que mais incorporem o espírito da *Confissão* agostiniana: não apenas declarar suas faltas e pecados; não apenas *confessar*,

⁷⁶ Pensar, aqui, na teoria corrente na idade média das *quatro idades*.

⁷⁷ RICOEUR (p. 59)

⁷⁸ O'DONNELL

mas *confiteri*, revelar, mostrar, dar a conhecer e, especialmente em se tratando de Agostinho, revelar, mostrar e dar a conhecer não sua própria vida, mas seu Deus e sua Verdade.

Por isso é que se pode dizer que, depois da postura de espectador que se poderia mesmo aceitar do leitor da biografia dos nove primeiros livros, deve-se esperar um leitor diferenciado para a segunda parte da obra, pois

O leitor deve compartilhar os últimos três livros, pois se todas as pessoas são criadas não menos à imagem e semelhança de Deus do que Agostinho, e se os leitores estão ligados a Agostinho através de Deus em Caritas, a imagem (para usar a palavra apropriada) de Agostinho nesses últimos três livros é ao mesmo tempo uma imagem do que são seus leitores eles mesmos. Dessa forma, a obra é tanto um ato de confissão em si mesma quanto um modelo e padrão para outros atos de confissão, para Agostinho e para seus leitores.⁷⁹

Agostinho, pois, confessa para gerar um *confitetur*, declara, expõe, para mostrar, revelar e, assim, fazer de seus três últimos livros o momento culminante, não da bela história que se desenlaça em Milão, mas do procedimento e da atitude por ela em si impostos.

O livro onze encontra, no quadro dessa caracterização da divisão do trabalho de Agostinho, um lugar bastante especial, por tratar intensamente tanto de exegese bíblica, através de perguntas suscitadas pelo primeiro versículo do *Gênesis*, quanto de uma questão filosófica que é de extremada importância, tanto dentro da tradição neoplatônica, quanto na história de toda a filosofia; tanto para Agostinho e suas formulações plotinianas e porfirianas, quanto para a filosofia patrística e cristã em geral: o tempo.

O tempo e suas implicações metafísicas, teológicas, e humanas.

⁷⁹ *ibidem*

Em um certo sentido, talvez se possa dizer que, como o Livro X é o livro da memória, o Livro XI seria o livro do tempo. Isso se considerarmos junto de Lopes dos Santos, por exemplo, que mesmo os *capites* iniciais, tratando da gênese e da palavra da bíblia, são formadores e preparadores da digressão sobre o tempo que, então, integrariam⁸⁰.

Essa é uma razão, somada à necessidade sentida, e já declarada, de seguir de perto, lado a lado, o texto de Agostinho, e a uma firme crença de que o tratamento do tempo e da eternidade, a exemplo e como eco de Plotino, são estritamente dependentes no Hiponense⁸¹, que fez com que optasse por tratar do Livro XI como um todo, sem optar pela solução mais direta —adotada, por exemplo, por Ricoeur⁸²— de recortar do texto apenas o que tocasse mais diretamente o ponto em questão.

Passo, então, ao comentário, à ilustração do texto de Agostinho, escrevendo e chamando ao texto notas que não são mais do que *marginalia*, enquanto o que de fato fala é a voz do *confiteor*, lembrando apenas mais uma advertência de O'Donnell, que cabe especialmente bem ao aberto e literário texto de Agostinho, uma advertência quanto à impossibilidade, geral, acrescentaria eu, mas bastante mais clara

⁸⁰ “O que significa dizer, então, que os capítulos i a xii (parágrafos 1-16) preparam a discussão do tempo? [...] Considerarei a preparação, então, segundo estas três perspectivas.

a) em que medida a análise de gn I 1 - “no principio era o céu e a terra” - desemboca no estudo do tempo.

b) preparação como apresentação de um conhecimento mínimo do significado da temporalidade, seja nos passos iniciais desta análise do texto do *Gênesis*, seja na explicação do que são precisamente as *Confissões*.

c) por fim, considerarei como preparação também a mesma disposição confessional do espírito, reconhecendo concomitantemente a finitude humana e o imperativo de arrancar a esta mesma finitude os recursos para superá-la, ainda que de modo limitado, e dependente do concurso da iluminação divina. LOPES DOS SANTOS (p. 127).

⁸¹ Cf. Lopes dos Santos, p. 86: *esta segunda tensão, entre miséria e misericórdia, introduz, por sua vez, aquela que vai marcar toda a reflexão sobre a eternidade e o tempo: semelhança e dessemelhança.*

⁸² *je commence la lecture du livre XI des Confessions au chapitre 14, 17 avec la question: “Qu’est-ce en effet que le temps?” Je n’ignore pas que l’analyse du temps est enchâssée dans une méditation sur les rapports entre l’éternité et le temps, suscitée par le premier verset de la Genèse: in principio fecit Deus... En ce sens, isoler l’analyse du temps de cette méditation, c’est faire au texte une certaine violence que ne suffit pas a justifier le dessein de situer dans le même espace de réflexion l’antithèse augustinienne entre intentio et distentio et l’antithèse aristotélicienne entre muthos et peripeteia. (pp. 21-22)*

nesse caso, de se tomarem as *Confissões em um vácuo*, (...) é impossível dar qualquer interpretação singular que satisfaça. Mesmo esses poucos parágrafos de sumário, dão uma equivocante impressão de simplicidade e objetividade a um trabalho que saca sua rara força da complexidade, da sutileza e da nuance.⁸³

VERBA

Ao contrário do que sucede com as *Enéadas*, temos em português o texto das *Confissões* de Agostinho.

Uso para citações e como referência mais constante a edição da tradução de Oliveira Santos e Ambrósio de Pina, por ser certamente o texto de mais fácil acesso de que dispomos, em virtude do seu grande número de reedições, e, também, por contar essa edição com um grande aparato de notas, especialmente referentes às citações bíblicas de Agostinho, que me foram extremamente úteis, possibilitando reconhecer e, se necessário, buscar, as —segundo os próprios tradutores— cerca de quinhentas citações, por exemplo, apenas do livro dos Salmos, que se podem encontrar nas *Confissões*. Assim deixo já registrado o crédito de todas as vezes em que se apontarem as referências bíblicas de trechos de Agostinho a quem ele é de direito.

O uso desta tradução não me impede contudo, diga-se, o recurso ao texto latino, como meio para desfazer ou esclarecer alguma questão de terminologia ou de construção de frase ou unicamente, reconhecimento, para tentar por mim mesmo, em meus poucos recursos, recuperar a grande beleza do texto de Agostinho, que freqüentemente se perde na versão portuguesa.

Nam Tollamus Legamusque

⁸³ O'DONNELL

caput i.

“Sendo vossa a eternidade, ignorais porventura, Senhor, o que eu Vos digo, ou não vedes no tempo o que se passa no tempo? Por que razão Vos narro, pois, tantos acontecimentos?”

Essa é a indagação que abre o livro décimo-primeiro das *Confessiones*.

Sintetiza ela muito bem a ligação entre a investigação sobre o tempo, e inevitavelmente sobre a eternidade, que se seguirá e o princípio da confissão.

Se está o autor se dirigindo a Deus ao se confessar, se acaba de narrar ele toda sua vida, em fatos, pensamentos e conclusões, como podem-se articular as duas coisas?

É claro que o seu Deus não ignora as coisas que lhe são ditas por Agostinho, é claro que, pelo próprio princípio da eternidade que Plotino já explorou e que vai ser mais tarde levantado pelo próprio Agostinho, Ele não as tem por novas, por desconhecidas, ou por previamente ausentes de seu conhecimento.

Aí é interessante que se note, junto com Lopes dos Santos⁸⁴, a importância de se refrisar o emprego, e de se buscarem traduções que o façam, quando das citações, do interrogativo *Numquid*⁸⁵, “acaso”, que presume uma resposta negativa.

Agostinho não usa nem aporeticamente essa sugestão, a de que o Senhor não conheça e não domine qualquer das coisas que Lhe possam, por nós, ser ditas.

Então qual a finalidade dessa longa narração de tantos fatos e de tantos pensamentos? *Não é, certamente, para que os conheçais por mim, mas para excitar o meu afeto para convosco e o daqueles que lêem estas páginas*⁸⁶.

⁸⁴ p. 30

⁸⁵ *Numquid, Domine, cum tua sit aeternitas, ignoras, quae tibi dico...*

⁸⁶ *Conf. XI, 1, 1.*

E eis aí novamente a finalidade precípua do *confiteor* de Agostinho e a total justificativa da presença e da importância da segunda parte de sua obra: mover a todos, autor e leitores, para que digam ser grande esse Deus *e digno de todo o louvor*⁸⁷.

No que se refira especificamente ao Livro XI, o grande mérito de seu primeiro *caput* é exatamente expor já de alguma maneira o par em grande medida antitético mas certamente complementar de termos e noções que, novamente seguindo Plotino, vão guiar o texto que se segue: *Tempus X Aeternitas*; a contraposição da posição estável e inamovível de Deus e do mundo móvel e tendente ao desequilíbrio em que vivemos, e no qual se passam nossas histórias.

E esta exposição se dá já através de uma sugestão intrigante.

Se é claro, e é claro, que Deus pode ver tudo o que se sucede no tempo, o que Agostinho se pergunta não é, contudo, isso, mas sim se Deus veria *no tempo*⁸⁸ o que se passa no tempo.

O texto latino traz *ad tempus*.

A preposição *ad* pode ter, sabe-se, muitos significados. Um deles, dito *temporal*, se traduziria por *durante*, *em*, *por*, o que justifica a versão apresentada pelos dois tradutores da edição portuguesa mas, também, ilumina de outra maneira o sentido da indagação de Agostinho.

Usando-se uma leitura estritamente temporal da preposição, o que temos como leitura dessa pergunta é: *acaso Deus pode ver durante o tempo o que se passa no tempo*. Como se dá a relação do conhecimento de Deus, na eternidade, com o conhecimento dos fatos que se dão no tempo? Essa é uma característica da eternidade que Plotino, de alguma maneira, já discutiu, ao caracterizar a eternidade como **imóvel e estável** e, logo, impermeável a tudo que lhe fosse novo e que,

⁸⁷ Conf. XI 1, 1. citando o salmo 95, 4. (A partir de agora, faço as referências ao livro onze das *Confissões* apenas pelos números do *caput* e do parágrafo e aos demais livros do texto pelos números de *livro*, *caput*, *parágrafo*.)

⁸⁸ *aut ad tempus vides quod fit in tempore*. 1, 1.

conseqüentemente, implicasse uma *falta* anterior⁸⁹, e uma característica que Agostinho ainda vai levantar ao longo de seu texto.

caput ii

*cada gota de tempo me é preciosa*⁹⁰

O segundo *caput* é uma invocação, um lamento de Agostinho dirigido àquele que tudo controla, por inspiração e capacidade de seguir em sua tarefa, a tarefa de confessar sua vida a si, a Deus e aos outros. E especialmente a Deus, pois *Vosso é o dia e vossa é a noite*⁹¹. *A um aceno da vossa vontade, os instantes voam*⁹². E é assim que, a uma invocação de conteúdo profundamente religioso e pessoal⁹³ junta-se novamente um pedido de tempo, de tempo para que alguém para quem cada gota de tempo é excessivamente preciosa, dada sua escassez numa vida humana, possa completar um trabalho gigantesco: o de expor e elaborar para si próprio e os outros questões profundas do conhecimento de Deus tais como o são, indubitavelmente, as noções de *tempo* e *eternidade*, que simultaneamente, veremos, unem e separam cada homem de Deus, e que mergulham os homens, os seres, no processo de busca pelo ser⁹⁴, tão bem caracterizado por Plotino, e que Agostinho nomearia *esta que não sei como chamar, se vida mortal ou morte vital*.⁹⁵

É assim que, mais uma vez, como parte de um procedimento de construção do texto e não ainda de argumentação, traz-se à tona a oposição *tempo/eternidade*; o

⁸⁹ Cf. XIII, 4, 5. *O que faltaria, portanto, ao vosso bem —que para Vós consiste em Vós mesmo— se essas criaturas espirituais ou quaisquer outras interiormente não existissem ou se permanecessem informes? Não as fizestes por necessidade. Levado unicamente pela plenitude da vossa Bondade as amoldastes e impusestes-lhes uma forma. Mas não foi para completardes com elas o vosso gozo. A sua imperfeição desagrada-Vos porque sois perfeito, e por isso as aperfeiçoais pra que Vos possam agradar, e não para que hajais de ser aperfeiçoado por elas.*

Cf., também, *Enn.* I, 5, 7.: *the life of the Authentic-Existence is measurable not by time but by eternity; and eternity is not a more or a less or a thing of any magnitude, but is the unchangeable, the indivisible, is timeless being.*

⁹⁰ 2, 2.

⁹¹ Salmo 73, 16.

⁹² 2, 3.

⁹³ Lembrar do bellissimo *da quod amo, amo enim et hoc tu dedisti.* 2. 3.

⁹⁴ Lopes dos Santos, p. 129: *Em linhas gerais, os primeiros capítulos enquadram o tempo como uma das dimensões da miséria humana.*

⁹⁵ I, 6, 7. Cf. IV, 10, 15: *os seres, quando nascem e se esforçam por existir, quanto mais depressa crescem para existir tanto mais se apressam a não existir.*

tempo de Deus, que o possui todo, e todo de uma vez, e o tempo do homem, incapaz mesmo de compreender, a não ser vista de sua posição já temporalizada, essa situação, num paradoxo muito bem sintetizado pela palavra do salmo: “*Vosso é o dia e vossa é a noite*”, que atribui a Deus, em termos viciadamente temporais, a posse e o poder sobre o tempo, que Ele não vive.

caput iii

Surge a questão da voz criadora.

Pede Agostinho a Deus que possa entender como se deu a criação. É no *caput vi* que vai-se desenrolar realmente a reflexão sobre a criação a partir de uma ordem, de um comando, reflexão que vai começar a tornar mais claras as oposições e as relações de determinação entre o tempo e a eternidade. Contudo, desde aqui começa Agostinho a aventar seus problemas.

É interessante lembramos Lopes dos Santos, que declarava que Agostinho não se depara com o problema do tempo, ele o constrói⁹⁶.

É esse já o procedimento, o de se elaborar uma questão que apenas adiante será realmente discutida.

Serve além disso o *caput* a reafirmar a Verdade da escritura. Agostinho não pode interrogar Moisés para saber a que ele se referia, de fato. Pode apenas interrogar *a mesma Verdade*⁹⁷ que poderia responder-lhe internamente sobre a veracidade do que diz Moisés, e quealaria, esta verdade interna e de cunho visivelmente platônico, *sem o auxílio dos órgãos da boca e da língua, e sem o ruído de sílabas*⁹⁸. Mas esta verdade seria movida pela declaração da boca de Moisés que, impossível, só deixa a ele o pedido de que Deus, que deu a um seu servo escrever esta verdade, dê a ele o compreendê-la.

caput iv

⁹⁶ Lopes dos Santos, p. 136

⁹⁷ 3, 5.

⁹⁸ *idem*

“Existem, pois, o céu e a terra. Em voz alta dizem-nos que foram criados, porque estão sujeitos a mudanças e vicissitudes⁹⁹. (...) Proclamem todas estas coisas que não se fizeram a si próprias: ‘Existimos porque fomos criados. Portanto, não existíamos antes de existir, para que nos pudéssemos criar’.”¹⁰⁰

Aqui temos o eco nítido do texto de Plotino: a oposição entre o que sempre foi e os seres *engendrados, criados*, sujeitos a uma corrente perene de mudança e instabilidade.

Tudo o que foi criado se deve, por necessidade, sujeitar a essa mudança, que na verdade, o define e o delimita. É a exposição, devidamente adaptada a um vocabulário cristão, da teoria do tempo de Plotino, do tempo como decadência dos seres engendrados que, nele, se afastam categoricamente da eternidade, que, através dele mesmo, contudo, buscam espelhar¹⁰¹.

É clara, no entanto, a diferença do estatuto do tempo dentro desse processo em Agostinho e Plotino, diferença que vem da presença dominadora de uma idéia muito bem determinada de *criação* entre os Cristãos.

O tempo, para Agostinho, parece ser então um dos elementos dessa queda, dessa separação em relação ao eterno, enquanto que para Plotino, ele é o mesmo

⁹⁹ Há, aqui, uma referencia a seres *não-criados* que foi omitida pois só pode ser explicada segundo a teoria agostiniana da criação, o que, creio, escapa bastante ao já exagerado escopo deste trabalho.

¹⁰⁰ 4, 6.

¹⁰¹ Cf. *Enn I, 5, 7.*: *Hence time is aptly described as a mimic of eternity that seeks to break up in its fragmentary flight the permanence of its exemplar. Thus whatever time seizes and seals to itself of what stands permanent in eternity is annihilated —save only in so far as in some degree it still belongs to eternity, but wholly destroyed if it be unreservedly absorbed into time.*

Cabe aqui ressaltar, junto de O'Donnell, que o pensamento platônico é mesmo reelaborado por Agostinho dentro de um novo quadro de referências. Não há aceitação passiva da doutrina dos neoplatônicos:

Augustine's views appear so neo-Platonic as to be Christian in name only. Was christianity for Augustine only a convenient dress in which to present ideas that were in origin non-Christian? To make that case (as Alfaric did) was to subvert the self-consciousness of the Latin Catholic tradition: if Augustine is not a Christian, then who is? p. 28.

surgimento, a mesma instituição e o signo máximo desse movimento em direção ao sensível.

O tempo, para Agostinho como para Plotino, é de alguma maneira inferior à eternidade. No entanto, essa eternidade adquire no cristão Agostinho uma conotação muito mais clara de superioridade absoluta e de instituidora das categorias.

Assim, se o tempo, para Agostinho como para Plotino, é uma questão humana e, daí, psicológica, Agostinho o vê de uma maneira que eu, algo ressabiado, chamaria menos significativa, como é menos significativo para ele tudo o que se refira à esfera não-divina.

A anamnese platônica não se pode comparar à busca do sensível entre os cristãos como meio de reconhecer a superioridade do Criador. Ela, entre aqueles, é um processo de conhecimento, de busca de conhecimento, muito mais do que de louvor e passividade na humildade, muito mais do que *contemplação*¹⁰².

caput v

Mais um elemento surge, ainda introduzindo a questão da voz na criação.

Agora se trata de se argumentar de onde, de quê, teria Deus criado o mundo.

Compara Agostinho o processo de criação de um artífice, que usa de uma matéria para a ela apenas dar uma forma nova, com o processo de criação do mundo.

A criação, se *ex nihilo* como descrita nas escrituras, não teve matéria sobre a qual se basear e, portanto, nem remotamente se pode comparar ao processo empregado pelo artesão que, para além disso, conta com membros para executar um trabalho e com uma imaginação para concebê-lo que também lhe foram dadas por esse mesmo criador.

¹⁰² Sobre as diferenças entre os pensamentos cristão e grego, cf. nota ao texto de Lopes dos Santos, p. 83:

"Confitere infirmittem tuam, jace patienter ante medicum." A professora Marilena Chauí nos fez notar que essa passividade se distingue de tal forma do ideal estóico de impassibilidade, que bem poderíamos localizar aqui a raiz do "pathos" propriamente cristão. O estoicismo se deteria na "tranquilitas", ao passo que o desiderato cristão é a "contemplatio dei".

Não se fala nem, de fato, de criação, no que se refere ao trabalho humano sobre o material do mundo, ou não se deveria falar, pois o criador, criador de todas as coisas existentes, ao criar as primeiras delas, certamente não teria de que partir, pois é claro que não teria criado *o Universo no Universo*, que não havia, e é claro que não tinha à mão *matéria alguma* com que modelasse *o céu e a terra*¹⁰³.

Nesse caso, de onde viria essa matéria que Vos não criáveis e com a qual pudésseis fabricar alguma coisa? Que criatura existe que não exija a vossa existência?

*Portanto, é necessário concluir que falastes, e os seres foram criados*¹⁰⁴. *Vós os criastes pela vossa palavra.*¹⁰⁵

E retoma-se aqui, ou começa-se aqui a retomar, a pergunta que começou a ressoar no *caput iii*: como criou Deus o céu e a terra?, pergunta que, em se considerando o fato de ser Deus o criador de toda a matéria e de todo o espaço, assim como do tempo, só pode ser respondida com um desejo feito manifesto, uma ordem que cria e institui um mundo.

É claro, porém, que tal afirmação não deixa de apresentar seus particulares problemas, como por exemplo: por que surge um desejo em Deus¹⁰⁶?, por que se altera em direção ao novo a eterna estabilidade?, e aquele que vai ser mais prontamente abordado e que nos interessa mais diretamente nesse momento: como e por onde soou a voz que emitiu esse desejo?.

caput vi

¹⁰³ 5, 7.

¹⁰⁴ Salmo 6, 9.

¹⁰⁵ 5, 7.

¹⁰⁶ É claro, a menos que deixemos que se contaminem nossos juízos por nossa própria temporalidade, que

Deste princípio se deduz que deus não quer ora isto ora aquilo, mas que o que uma vez quis, simultaneamente e para sempre o quer. Não pode querer repetidas vezes nem querer agora uma coisa, e logo outra, nem querer depois o que antes não queria ou deixar de querer o que queria, porque tal vontade, sendo mutável, não é eterna; ora, o nosso Deus é eterno. XII, 15, 18.

Em Mateus (3, 17; 17, 5) narra-se que se ouviu então a voz de Deus a declarar ser aquele o seu filho predileto. Essa voz, conclui Agostinho, foi pronunciada temporalmente, escoou-se ordenadamente enquanto era percebida pelos presentes, passou pelo tempo e pela matéria. A existência desse pronunciamento, proferido *no tempo*¹⁰⁷, acarreta a necessidade da existência do tempo e, mais do que isso, para Agostinho, a existência de uma *criatura material por cujas vibrações aquela voz pode correr no tempo*.

Temos já aqui o tempo e a necessidade do tempo ligados à existência das criaturas. O tempo, como o som da voz que pronunciou a sentença divina, só tem existência por meio de criaturas que lhe sirvam de meio.

Mas e a criação do mundo?

nenhum corpo existia antes do céu e da terra, ou, se existia, Vós o tínheis certamente criado sem ser por meio de voz transitória. Por ele emitistes a voz passageira com que dissestes que o céu e a terra fossem feitos.

Efetivamente, qualquer que seja a substância com que produzistes essa voz, de modo algum poderia existir, se não a tivésseis criado. Mas que palavra pronunciastes para dar ser à matéria com que havíeis de formar aquelas palavras.

O relato da escritura é o relato do início. Então, como pensar em uma criação prévia, que permitisse a criação ali descrita. Tácita, silenciosamente, Agostinho reafirma as palavras de Plotino de que o tempo é criado com o mundo; surgem os dois, depreende-se do texto do Hiponense, em um mesmo gesto, em um mesmo ato que cria, podemos dizer, a realidade humana, da qual o tempo faz parte fundadora¹⁰⁸.

¹⁰⁷ 6, 8.

¹⁰⁸ “a criação do tempo coincide com a criação do mundo, ele é a estrutura fundamental do próprio mundo.” Motta Pessanha, introdução às *Confissões*, p. 19.

caput vii

Começou no *caput* anterior uma discussão entre mais um polo de antíteses, tão caras estas a Agostinho: a diferenciação entre a *palavra*, que se pronuncia, e o *Verbo* de Deus. Segue agora o texto ilustrando essa separação que é, no fundo, apenas uma manifestação de uma outra oposição polar, esta absolutamente central para o Livro em questão, a oposição de *tempo* e *eternidade*, pois

Assim nos convidais a compreender o Verbo, Deus junto de Vós, que sois Deus, o qual é pronunciado por toda a eternidade e no qual tudo é pronunciado eternamente. Nunca se acaba o que estava sendo pronunciado nem se diz outra coisa para dar lugar a que tudo se possa dizer, mas tudo se diz simultânea e eternamente.

Se assim não fosse, já haveria tempo e mudança, e não a verdadeira eternidade e verdadeira imortalidade.¹⁰⁹

Assume-se, pois, que o Verbo, como Deus —que é—, é também estável e imutável e que, logo, não há nele transição ou, mais propriamente, temporalidade¹¹⁰. Adianta-se aqui outra questão que será discutida mais tarde, a do surgimento ou não de uma vontade nova em Deus, num procedimento, o levantar previamente as questões importantes, que já se viu ser dos de eleição de Agostinho. O assunto começa a ser tratado com mais clareza na sentença que termina o *caput*

Para Vós não há diferença nenhuma entre o dizer e o criar. Nem tudo, porém o que fazeis com a vossa palavra se realiza simultaneamente e desde toda a eternidade.

É o mesmo problema que revém.

¹⁰⁹ 7, 9.

¹¹⁰ Cf. Parmênides, fragmentos 5 e 6, apud LLOYD (p. 152): *Ele nunca era nem será, pois é agora todo a uma vez só, uno, de uma só estrutura*. Posição que se opõe à de Melisso de Samos, ainda apud LLOYD (p. 157), que, ao invés do eterno, acaba por qualificar o *perene*: *Ele é e sempre foi e será sempre*.

Como dar conta, nos momentos em que, por seu papel de fundação, isto é necessário, do convívio, da relação da eternidade e do tempo? Como fazer relacionados a eternidade e o tempo? O Verbo é estável e perene, mas o que nele, por ele e com ele se faz com ele não compartilha, ou necessita, essas mesmas características.

Como fazer viver no território humano uma manifestação do divino?, como pode o eterno aparecer no tempo?, que é sua negação completa. Como pode o tempo receber o eterno?, que é tudo o que ele não seja.

Eis os problemas da relação *tempo/eternidade* expostos plenamente, à espera apenas de elaborações que os acomodem.

caput viii

Novamente —além de uma discussão sobre a verdade e, principalmente, a *eterna Verdade*¹¹¹, única capaz de realmente garantir e instruir, verdade à qual voltamos depois de ouvir as vozes externas (os dados empíricos, talvez disséssemos) para confirmar os fatos— temos aqui a formulação do problema da convivência de *tempo* e *eternidade*, ainda formulado segundo os problemas suscitados pelo momento da criação, momento em que, de fato, mesmo já em Plotino, se dá o convívio, por assim dizer, de duas formas tão similares, especialmente em origem —o tempo egresso da eternidade— e, simultaneamente, diversas a ponto de se auto-excluir por se negar.

É no momento da criação —vista seja como criação do *mundo* do qual faz parte característica o tempo, seja centradamente como criação desse mesmo tempo, instituidor e caracterizador da natureza, do engendrado— que o tempo, de algum modo, caminha próximo à eternidade. É aí que se vai dar a *queda* de Plotino, gerando um novo tipo de *existência*, ainda que impropriamente assim chamada, e é aí que, para Agostinho, se estabelece o problema de uma marca, um momento definido no fluxo dos acontecimentos temporais que tem uma ligação definitiva e

¹¹¹ 8, 10.

definitória com a atividade divina: como pode Deus criar em um momento pontual sem descaracterizar sua atividade eterna?

Esse problema é ainda estendido, com a costumeira acurácia de Agostinho, para toda e qualquer situação da vida na temporalidade; todas elas determinadas e formadas pela atividade, pela *razão* divina.

*Dizei-me a causa de tudo isso, eu vo-lo peço, Deus e Senhor meu! Alguma coisa entendo, mas não sei como me exprimir. Limito-me a dizer que tudo quanto começa a existir ou deixa de existir só principia ou acaba quando se conhece, na vossa Razão eterna, que tudo isso deve ter começado ou terminado, ainda que nela nada começa e nada desaparece.*¹¹²

caput ix

Criastes, ó Deus, o céu e a terra, neste princípio, no vosso Verbo, no vosso Filho, na vossa Virtude, na vossa Sabedoria, falando e agindo de um modo admirável. Quem poderá compreender? Quem o poderá contar? Que luz é essa que me ilumina de quando em quando e me fere o coração, sem o lesar? Horrorizo-me e inflamo-me: horrorizo-me enquanto sou diferente dela, inflamo-me enquanto sou semelhante a ela.

*É a Sabedoria, a mesma Sabedoria que bruxuleia em mim e rasga a minha nuvem. Esta encobre-me de novo quando desanimo por causa da escuridão e do peso das minhas misérias.*¹¹³

capites x, xi, xii.

“O que fazia Deus antes de criar o mundo?”.

¹¹² 8, 10.

¹¹³ 9, 11. Étienne Gilson, “Introduction à l’étude de Saint Augustin” apud Lopes do Santos, p. 134:

“Or c’ est un fait capital pour l’ intelligence de l’ augustinisme, que la sagesse, objet de la philosophie, se soit toujours confondue pour lui avec la béatitude. Ce qu’ il cherche, c’ est un bien tel que sa possession comble tout désir et confère par consequence la paix.”

Essa é a pergunta que, surgida daqueles que Agostinho vai chamar *pleni vetustatis suae*¹¹⁴, vai guiar as pesquisas e interrogações do Hiponense por estes três *capites*.

A pergunta parece propor alguns problemas. O primeiro deles, e o maior, é a idéia de que algo, um desejo ou uma necessidade, tenha surgido na mente de Deus apenas em um determinado momento. Pois, se, nEle, pensar é já agir, conceber é já criar, como poderia ser que a criação não se tivesse dado *ab aeterno*, mas sim em apenas um dado momento? Teria Deus se mantido então inativo e desconsiderando essa criação que já se lhe afigurava como presente?

Para Agostinho, a solução reside, principal e novamente, na incapacidade de convívio de padrões e medidas temporais com a mesma noção do eterno. E, mais, para Agostinho, como para Plotino, o homem, inserido necessariamente na corrente da temporalidade que define seus contornos e suas possibilidades é mesmo incapaz de vislumbrar o modo de funcionamento do eterno sem buscar contaminá-lo, consciente ou inconscientemente com suas categorias de análise, que são todas temporais.

O tempo, em Plotino, já continha essa limitação, e com ele o ser engendrado, condenado a viver temporalmente e, por esse mesmo fato, a se afastar da eternidade na própria medida em que se busque dela aproximar.

Para Agostinho, a situação não será essencialmente diferente, ainda que no quadro do pensamento cristão essa separação radical entre o eterno e o temporal acabe ganhando e traçando contornos de uma divisão mais profunda e que não é, em sua fundamentação mais essencial, unicamente temporal, ou talvez nem o seja de todo, cabendo aos fenômenos de característica temporal apenas a participação em um *sistema* bastante mais amplo¹¹⁵.

De qualquer maneira, é de tempo que falamos agora —eu e também Agostinho, em seu *liber undecimus*— e é ao tempo que buscamos aplicar tais

¹¹⁴ 10, 12.

¹¹⁵ PATTARO (p. 197): *O cristianismo preocupa-se com o tempo somente no contexto de outros problemas. Poderíamos, no entanto, afirmar que, sob determinados aspectos, o problema do tempo constitui o elemento central da autoconsciência do cristianismo.*

categorias, acreditando eu não estar a distorcer o pensamento do Hiponense apenas para o que me interesse, dado mesmo o teor geral de suas linhas nesse momento.

Pois é de tempo e do tempo que fala Agostinho, e lamenta, quando declara que

Quem afirma tais coisas, ó “Sabedoria de Deus”¹¹⁶, Luz das inteligências, ainda não compreendeu como se realiza o que se faz por Vós e em Vós. Esforça-se por saborear as coisas eternas, mas o seu pensamento ainda volita ao redor das idéias da sucessão dos tempos passados e futuros e, por isso, tudo o que excogita é vão.¹¹⁷

Como poderia o homem, unicamente pela pretensão de sua razão, chegar a compreender o estatuto ontológico do eterno? Como poderia ele, limitado em sua própria definição a uma esfera que caracteriza também sua capacidade e sua maneira de adquirir conhecimento, ultrapassar suas limitações indo precisamente na direção do que sua existência nega por antítese?

O homem, pois, para Agostinho, está também preso ao tempo. Ele se define como criatura temporal, seja no que isso o separe do eterno, seja no que isso lhe dê como definição própria¹¹⁸.

O homem se define temporalmente *via negativa vel positiva* e, assim, não pode, a não ser como concessão especial do próprio eterno (e aqui fica clara a diferença do cristão Agostinho para o místico Plotino) atingir e acessar os domínios mais centrais do que seja característico do eterno, pois está ligado e limitado pela sucessão, pela passagem, pelo transitório conformado em passado e futuro, o que faz com que, mesmo tentando pensar o perene, consiga apenas conceber o alongamento desses momentos fugidios que são seu tempo, seu caminho pela existência, seu começo e seu fim, como os veja.

¹¹⁶ Efésios 3, 10.

¹¹⁷ 11, 13.

¹¹⁸ Cf. O'Donnell, p. 31: *He sees traces of God the creator in Bk. 11 in the juxtaposition of time with eternity and understands himself as separated from God by his own position in time.*

*Na eternidade, ao contrário, nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente. (...) que o passado é impelido pelo futuro e que todo o futuro está precedido de um passado, e todo o passado e futuro são criados e dimanam d'Aquele que sempre é presente. Quem poderá prender o coração do homem, para que pare e veja como a eternidade imóvel determina o futuro e o passado, não sendo ela nem passado nem futuro? Poderá, porventura, a minha mão que escreve explicar isto? Poderá a atividade da minha língua conseguir pela palavra realizar empresa tão grandiosa?*¹¹⁹

E é precisamente isso que, ajudada e guiada pela mão de Plotino, a escrita de Agostinho vem tentando realizar, ainda que não dando a essa relação toda a clareza de determinação e de processo que lhe dera Plotino: relacionar a eternidade e o tempo, não apenas naquilo em que diferem, mas também em tudo aquilo que, na eternidade, define e molda o tempo e, no tempo, busca espelhar a eternidade.

E tendo essa relação clara para si —uma relação de permanência para transitoriedade— é que Agostinho pode afirmar segura e corajosamente que, sabendo que tudo o que exista será uma criatura de Deus, nada pode ter sido criado por Deus antes da Criação que não fosse sua criatura e, portanto, àquela algo maliciosa pergunta sobre a inatividade de Deus antes da criação, pode agora Agostinho responder que *Oxalá eu soubesse tudo o que me importa conhecer, como sei que Deus não fazia nenhuma criatura antes que se fizesse alguma criatura*¹²⁰.

Contamina-se, assim, talvez despercebidamente, o próprio texto de Agostinho sobre o eterno com categorias temporais.

É provavelmente com base na mesma incapacidade do homem de compreender essas atribuições do eterno, que Agostinho se permite temporalizar sua resposta, como meio de fazê-la compreendida ou compreensível de um número maior de homens. É claro que, para Plotino como para Agostinho, nem se postula

¹¹⁹ 11, 13.

¹²⁰ 12, 14.

um *antes* para o eterno; a pergunta já traz em si o vício que condena qualquer resposta. Buscar responder a essa dúvida é já reconhecê-la como existente, dar-lhe estatuto de procedente.

Mas, a uma pessoa ainda completamente presa por sua *razão*, por sua *vetustas*, ao mundo temporal, ao mundo secular, *quem o poderá prender e fixar, para que pare um momento e arrebate um pouco do esplendor da eternidade perpetuamente imutável, para que veja como a eternidade é incomparável, se a confronta com o tempo, que nunca pára?*¹²¹

caput xiii

É a essa aparente contradição (a temporalização do eterno: o emprego de um vocabulário e de umas categorias de natureza incompatível com a do objeto analisado) que se dirige o objetivo *caput xiii*, todo ele voltado a explicar o paradoxo existente na pergunta sobre a atividade ou inatividade de Deus durante séculos até o momento da criação do mundo, pois

*Como poderiam ter passado inumeráveis séculos, se Vós, que sois o Autor e o Criador de todos os séculos, ainda os não tínheis criado? Que tempo poderia existir se não fosse estabelecido por Vós? E como poderia esse tempo decorrer, se nunca tivesse existido?*¹²²

Ou seja, como se pode falar de tempo para o eterno?, que o desconhece se não como produto de sua própria criação, o que impede, precisamente, que se possa falar de tempo antes da criação. Não se pode perguntar pelo tempo decorrido antes da criação do tempo, já que *Não é no tempo que Vós precedeis o tempo, pois, de outro modo, não seríeis anterior a todos os tempos.*¹²³

Em Agostinho, ganha pois a incompatibilidade *tempo/eternidade* algo mais do que sua divisão opositiva baseada em suas características principais. Ela, aqui, como em Plotino, ganha tons de uma incongruência de *ser*, de *essentia*.

¹²¹ 11, 13.

¹²² 13, 15.

¹²³ 13, 15. Cf. I, 6, 9: *sois anterior à manhã dos séculos e a tudo que se possa dizer anterior*

Em Plotino, contudo, creio não ver tão claro, ainda que talvez já em germe, o desenho teológico e teocêntrico que assume essa divisão polar no pensamento patrístico, muito fortemente centrada no momento e nas doutrinas da criação¹²⁴, e de uma criação, ao contrário do movimento do ser em direção ao *movimento* em Plotino, absolutamente dominada e ativa por parte de uma única força, a força do Deus criador, muito mais uno e ativo talvez do que o Demiurgo dos platônicos.

Para Agostinho é ainda mais radicalmente impossível o projetar de características temporais para momentos anteriores ao surgimento (ou *instituição*) do tempo, já que *Criastes todos os tempos e existis antes de todos os tempos. Não é concebível um tempo em que possa dizer-se que não havia tempo.*¹²⁵

*Não houve tempo nenhum em que não fizesses alguma coisa, pois fazíeis o próprio tempo.*¹²⁶

caput xiv

*quid est enim tempus*¹²⁷

Este é o *caput* em que, mais objetivamente, inicia-se a análise de dados com o objetivo de se esclarecer o que é o tempo. Este é o momento, por exemplo, do qual inicia Ricoeur a sua análise dos dados de Agostinho.

A partir daqui a eternidade passa a ocupar lugar de fundo nas preocupações de Agostinho. Depois de ter servido, como se viu, a estabelecer as bases da investigação e os elementos essenciais, instrumentais, que possibilitem a investigação sobre o tempo, o elemento eterno deixa, agora, de ocupar o centro das atenções. Fala-se, pois, mais diretamente do tempo e, conseqüentemente, diriam tanto Agostinho como Plotino, fala-se mais diretamente do homem.

¹²⁴ Não é isenta de significado a escolha dos primeiros versículos do *Gênesis* para introduzir a investigação sobre o tempo e a eternidade.

¹²⁵ 13, 16.

¹²⁶ 14, 17.

¹²⁷ 14, 17.

Aqui é que surge diretamente a pergunta *o que é, pois, o tempo*¹²⁸, e aqui é que surge, também, a clássica formulação de Agostinho, que tão bem sintetiza nossa relação com esse fenômeno, nossas simultâneas familiaridade e desconhecimento efetivo do que possa ser, de fato, um dos fenômenos mais basilares de nossa existência, talvez o mais fundamental de todos.

O que é o tempo?, pergunta-se Agostinho para dar sua resposta conhecida: *Se ninguém me perguntar eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei.*¹²⁹

Falamos do tempo. Manejamos noções temporais diariamente. Falamos sobre o passado. Falamos sobre o futuro. Falamos. Conhecemos¹³⁰.

E, no entanto, um pequeno exame nos levaria, e nos levará, com Agostinho, a conceder que nem o passado nem o futuro, ou mesmo o presente, podem ter existência efetiva¹³¹. De que falamos, então?

Falamos do que ainda não é, do que já não é e do que passa sempre em direção ao esquecimento. Medimos o tempo em nossas mentes. Nos referimos a intervalos maiores e menores de tempo no passado e no futuro. Quantificamos o que reconhecemos inexistente.

Sabemos muito bem o que é o tempo, desde que não tenhamos de falar sobre isso. Mas falamos.

Falamos sobre o que, de todo, acabamos por reconhecer como ligado ao inexistente. Pois como pode existir o que já passou? Como pode ser dotado de existência o que ainda não veio? E aquilo, que por sua mesma definição deve tender ao esquecimento, ao passado, como pode ter *ser*?

Como podemos afirmar que ele existe, se a causa da sua existência é a mesma pela qual deixará de existir? Para que digamos que o tempo verdadeiramente existe, porque tende a não ser?

¹²⁸ 14, 17.

¹²⁹ 14, 17.

¹³⁰ ALICI, pp. xxvii-xxviii, traz um esclarecedor comentário sobre a importância, muito mais do que ilustrativa, dos dados de linguagem para Agostinho.

Per questa via egli giungerà a ricercare nel linguaggio stesso le chiavi per una vera e propria ontologia semantica, che consentisse di passare da una considerazione del segno come vero strumento di manipolazione retorica alla sua interpretazione come cifra ontologica di una basilare klimats gerarchica tra corpo-anima-Dio.

Fica clara, aqui, a aproximação do raciocínio de Agostinho e de Plotino. E talvez nem seja abusivo o reconhecer-se na aporia de Agostinho uma referência ao texto em si das *Enéadas*.

Mas ele teme reconhecer a solução apresentada como possível. Isso não é concebível no seu quadro intelectual. Pois Agostinho não vai se contentar com a solução de Plotino. O tempo, para ele, é criação divina, e portanto não pode simples e unicamente tender ao não ser.

Motta Pessanha, em sua introdução às *Confissões*, já fazia notar que, no pensamento agostiniano, *Deus seria a realidade total e plena, a “essentia” no mais alto grau. E, a rigor, tal palavra deveria ser empregada somente para designá-lo. Todas as demais coisas não têm propriamente essência, pois, sendo mutáveis, seriam constituídas pela mistura do ser e do não ser.*¹³² E é em considerar o tempo, como fenômeno humano, como uma mistura de ser e de não-ser, que Agostinho resiste em caracterizá-lo unicamente como entidade que tende ao não-ser.

O tempo é, também, uma entidade positiva, tem sua parcela de *ser*, pois o próprio processo de oscilação entre o ser e o não-ser, mesmo que eventualmente se reconheça tender ao não-ser, resume o processo da corrupção das criaturas, dos *engendrados*, e Agostinho sabe *claramente que todas as coisas que se corrompem são boas: não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, nem se poderiam corromper se não fossem boas. [...] se são privadas de todo o bem, deixarão totalmente de existir.*¹³³

O tempo é, para Agostinho, partilha do *ser* e do *bem*, como manifestação das criaturas que é. Mas como pode *ser* aquilo que, obviamente, para seus olhos, ou bem não é ainda, ou bem não é mais, ou bem tende a fluir do inexistente ao inexistente¹³⁴?

¹³¹ Aristóteles, *Física*, apud Callahan, p. 82: *but a thing that is made up of non-existent parts can hardly be said to exist itself.*

¹³² *Confissões*, p. 18.

¹³³ VII, 12, 18.

¹³⁴ Ou, novamente nas letras de Motta Pessanha: “Em outros termos, o mundo, sendo uma espécie de mescla de ser e de não-ser, carrega dentro de si um processo de transformação que o faz caminhar do ser para o não-ser, ou vice-versa. Esse processo constitui a sucessão temporal de passado, presente e futuro, o que não acontece,

Que tipo de *ser*, que tipo de existência pode ter o tempo, essa categoria tão tranqüilamente e tão usualmente empregada por todos nós? Onde reside o tempo?

caput xv

E como podemos medir esse tempo?

A isso se torna agora Agostinho.

Para que algo possa ser quantificável, mensurável, há de ser dotado de algum tipo de substância, de existência, de aspecto mais concreto. E como conciliar tal necessidade com a constatação, bastante plana, de que os tempos passados claramente não existem mais, os futuros ainda não existem e o presente tende por definição a não existir.

Como podemos dizer que tal ou tal evento, transcorrido no passado, foi breve ou longo? Como podemos comparar eventos diversos dizendo ter sido este mais longo ou mais breve do que aquele e, ainda mais, por vezes medindo essas diferenças, dizendo que um tempo foi o dobro, ou a metade, do outro?

*O tempo longo, já passado, foi longo depois de passado ou quando ainda era presente?*¹³⁵

Essa se torna uma questão central para Agostinho. Pois fica claro que, por ser o passado desprovido de existência, não se pode pensar que tal tempo tenha sido longo depois de transcorrido. É-nos forçoso reconhecer que ele só pode ter sido longo enquanto passava, enquanto era presente.

Isso motiva a conhecidíssima digressão sobre a fragmentação do presente, que, partindo do século, onde apenas um ano pode ser presente, dividindo em pretéritos e vindouros os demais, leva Agostinho à conclusão de que tal situação, a da inexistência de um momento extenso que se possa considerar presente, se repetirá não importando quantas e quais divisões se venha a fazer no contínuo do tempo:

evidentemente, com Deus, único e verdadeiro ser e, portanto, eterno." *Confissões*, p. 19.

¹³⁵ 15, 18.

seja o mês, seja a semana, seja o dia, seja a hora, ou qualquer outra divisão que se alcance considerar¹³⁶, serão sempre as partes consideradas divididas e divisíveis em partículas menores que, sendo apenas presentes uma a cada vez, dividirão o contínuo em tantos mais momentos passados e futuros.

Onde existe portanto o tempo que podemos chamar longo? Será o futuro? mas deste tempo não dizemos que é longo, porque ainda não existe. Dizemos: “será longo”. E quando será? se esse tempo ainda agora está para vir, nem então será longo, porque ainda não existe nele aquilo que seja capaz de ser longo. Suponhamos que, ao menos, no futuro ele será longo. Mas só o poderá começar a ser no instante em que ele nasce desse futuro —que ainda não existe— e se torna tempo presente, porque só então possui capacidade de ser longo.

Mas com as palavras que acima deixamos transcritas o tempo presente clama que não pode ser longo.¹³⁷

Mais, portanto, do que *o que é o tempo?*, passa agora, e mais do que nunca, a ser a principal premência de Agostinho o responder a *onde está o tempo?*

Onde está esse fenômeno que manejamos tão seguramente e que, contudo, não conseguimos mesmo conceber como existente? Onde está o tempo que podemos medir e avaliar se, em si, ele não tem um ser que justifique tais processos?

caput xvi

Pois, apesar de tudo o que possa ser dito ou elaborado sobre o assunto, medimos o tempo e comparamos suas quantidades, e não há de existir alguém que se atreva a dizer que *pode medir o que não existe*¹³⁸. Logo, só se pode medir o tempo que passa, só se pode avaliá-lo enquanto dotado de alguma existência, ainda que fugaz.

¹³⁶ Uma hora compõe-se de fugitivos instantes. 15, 20.

¹³⁷ 15, 20.

¹³⁸ 16, 21.

Mas ainda está por se responder à mesma pergunta.

Pois, se meço os tempos enquanto passam, como os meço? e onde os meço?

Essa será a grande contribuição de Agostinho às teorias do tempo e será abordada mais à frente.

caput xvii

Não afirmo, ó pai. Apenas pergunto. Meu Deus, assisti-me e dirigi-me.

*Quem se atreveria a dizer que não há três tempos, conforme aprendemos na infância e às crianças ensinamos: o pretérito, o presente e o futuro?*¹³⁹

Agostinho acaba de demonstrar serem desprovidos de *existência* tanto o passado como o futuro e, por extensão, o presente, que se constitui apenas como fronteira.

No entanto, dados de subjetividade começam a aparecer-lhe como pressões bastante urgentes¹⁴⁰.

O primeiro deles é de senso-comum. Afinal, quem se atreveria a negar um fato que é a todos tão familiar e tão corriqueiro como a tríple divisão da cadeia temporal? Esse argumento se baseia em estruturas psicológicas e de conhecimento que assim trabalham o mundo, mas também, e mesmo em consequência disso, com questões lingüísticas. É a língua que imprime em nós a divisão dos tempos dessa ou daquela maneira¹⁴¹.

¹³⁹ 17, 22.

¹⁴⁰ A presença determinante e, por vezes, dominadora, dos dados de subjetividade é uma constante em Agostinho, um autor que, no dizer de ALICI (p. xxi) via *la vita come ricerca, in cui il soggetto è esposto in prima persona e diventa magna quaestio a se stesso*.

¹⁴¹ Lopes Santos, sobre a importância do elemento lingüístico em Agostinho, p. 102:

Assim, para explicar de que modo é possível decifrar as Escrituras, Agostinho mostra um aspecto particular da semelhança entre o absoluto e o mundo, e neste especialmente o homem: a linguagem. As condições de decifração das Escrituras, por sua vez, estão também no fato mesmo de serem linguagem, o mundo será encarado também como linguagem, o homem interior é também verbo interior (verbum cordis)

Nesse momento, não é essa uma questão muito presente para o usualmente consciente Agostinho, sempre bastante atento ao fato lingüístico. No entanto, fica claro a qualquer um o extremo poder de determinação das estruturas de apreensão do mundo que tem a linguagem em geral e, nesse caso específico, talvez mais nitidamente.

Falasse Agostinho outro tipo de língua e tal divisão dos tempos poderia não mais lhe parecer tão natural...

Depois disso traz ele um argumento de fato. O futuro foi predito, e predito corretamente pelos profetas. O passado é rememorado e narrado corriqueiramente. Onde quer que se vejam os fatos pretéritos e futuros, nesse lugar fica claro serem eles dotados de algum tipo de existência, ou não poderiam ser vistos e se tornar alvo de comentários.

Portanto existem o passado e o futuro, embora devam ai existir de maneira diversa da realidade que têm, por exemplo, os objetos que vemos diante de nossos olhos e assim reconhecemos.

Mas onde existem o passado e o futuro?

caput xviii

Onde quer que existam as coisas passadas e futuras —*se existem*¹⁴²— aí hão de existir como coisas presentes pois, por sua mesma natureza, não podem existir como tais, não tem existência como são.

Só se pode conceber e só se concebe a existência do que seja presente, imediatamente presente. Por isso a idéia, que vai desembocar na teoria dos três presentes, de que os eventos que passaram e que estão por chegar devem manter sua existência, de alguma maneira, como eventos presentes para a mente que analisa e que discursa¹⁴³.

¹⁴² 18, 23.

¹⁴³ Cf. *Enn. I*, 5, 7., onde parece faltar a Plotino apenas o passo em direção ao psicológico, bem como o reconhecimento da inextensibilidade do momento presente: *any time over and apart from the present is nonexistent: all progress of time means the extinction of all the time that has been.*

Quanto ao passado, o que se deve conceder, e que se concede muito facilmente, na verdade, é que

*Ainda que se narrem os acontecimentos verídicos já passados, a memória relata, não os próprios acontecimentos que já decorreram, mas sim as palavras concebidas pelas imagens daqueles fatos, os quais, ao passarem, gravam no espírito uma espécie de vestígios.*¹⁴⁴
grifo meu

A memória, suficientemente discutida e esclarecida em seu funcionamento no livro precedente do trabalho de Agostinho, explica muito bem como podem sobreviver como reais, e reviver como presentes, acontecimentos e fatos já passados e que, portanto, já perderam sua parcela de realidade efetiva, ou simplesmente a ultrapassaram.

Mas e o futuro? Nem mesmo um cristão como Agostinho é capaz de reconhecer nos profetas a capacidade de ver os fatos que ainda não se deram com uma espécie de memória do futuro.

Nem ele pode conceder a homens o poder de conhecer o futuro como se presente. Tal atributo, somado à memória dos fatos passados, se aproxima demais do domínio dos tempos, que se realiza sobre o tempo e além dele, e que é característico apenas da existência divina.

O que Agostinho concede é que como *nós, a maior parte das vezes, premeditamos as ações futuras, e essa premeditação é presente, ao passo que a ação premeditada ainda não existe, porque é futura*¹⁴⁵, podemos, na quase totalidade dos casos, falar das coisas futuras não pelo que delas vemos como já fatos presentes, mas sim através das coisas que, — incluindo aí intenções e suposições nossas, como deixa claro o fragmento acima — já presentes, nos possam fazer esperar e contar com certas *consequências* futuras.

Por conseguinte, quando se diz que se vêem os acontecimentos futuros, não se vêem os próprios acontecimentos ainda inexistentes —isto

¹⁴⁴ 18, 23.

¹⁴⁵ 18, 23.

*é, os fatos futuros—, mas sim as suas causas, ou talvez os seus prognósticos já dotados de existência. Portanto, em relação aos que os vêem, esses acontecimentos não são futuros mas sim presentes.*¹⁴⁶

O vaticinar o futuro seria portanto para Agostinho uma capacidade maior ou menor de ler, no presente, os sinais que acarretam umas ou outras *consequências*. Essa não é uma visão muito desviante da idéia da tradição clássica sobre as capacidades de leituras dos adivinhos.

Já Cícero, por exemplo —uma influência que pelo próprio texto do Hiponense se sabe bastante presente em Agostinho¹⁴⁷— em seu diálogo *De divinatione*, afirma inclusive que, além da capacidade de leitura dos dados da natureza,

*Nam et natura significari futura sine deo possunt et, ut sint di, potest fieri, ut nulla ab iis divinatio generi humano tributa sit*¹⁴⁸.

os adivinhos devem também contar com um conhecimento de uma tradição prévia de leituras que tenha assignado tal fato a tal consequência, tornando assim o trabalho mais embasado no saber coletivo.

*Observata sunt haec tempore imenso et in significatione eventus animadversa et notata. Nihil est autem, quod longinquitas temporum excipiente memoria prodendisque monumentis efficere atque assequi non possit.*¹⁴⁹

Passa o futuro para Agostinho a ser uma questão de causa-consequência, uma questão de prognósticos que levam a uma ou outra idéia, mais ou menos clara, sobre

¹⁴⁶ 18, 23.

¹⁴⁷ Cf. *Confissões*, III, 4, 7. Seguindo o programa do curso, cheguei ao livro de Cícero, cuja linguagem, mais do que o coração, todos louvam. Esse livro contém uma exortação ao estudo da filosofia. Chama-se Hortênsio. Ele mudou o alvo das minhas afeições e encaminhou para Vós, Senhor, as minhas preces

¹⁴⁸ *De Divinatione*, I, 6.

Nesse trecho, o interlocutor, Quintus, defendia a posição dos estoicos de que, se existe adivinhação, há deus e, se há deuses, existe adivinhação.

¹⁴⁹ *De Divinatione*, I, 7.

os fatos que podem advir. Essa idéia o levaria bastante próximo, linguisticamente, das teorias que atribuem ao futuro verbal, expressão dessas imagens, um estatuto mais propriamente *modal* do que *temporal*. Pretendo mostrar, no entanto, que a mesma argumentação de Agostinho, especialmente se considerada à luz das especulações plotinianas, pode levar ao diagnóstico oposto, o da radical temporalidade do futuro.

caput xix

Transcrevo integralmente o belo texto do *caput xix*, muito mais um pedido, uma invocação, do que um texto de análise ou de especulação, texto que foi curiosamente intitulado pelos tradutores da versão portuguesa que emprego como *Oração ao Senhor do Futuro*. A tradução exposta abaixo é, contudo, minha.

Tu, pois, que reinas sobre tuas criaturas e que o ensinaste a teus profetas, diz-me qual o modo pelo qual ensinas às almas as coisas que estão por vir?

De que modo ensinas as coisas futuras, tu, a quem nada há de futuro? Ou, antes, ensinais coisas presentes sobre o futuro? Pois o que não existe, é claro, não pode ser ensinado.

Está longe demais de minhas forças esse modo; supera-me. Por mim não poderei alcançá-lo, mas poderei por ti quando me deres alcançá-lo, doce luz de meus olhos ocultos.

caput xx

Poucas são as coisas que exprimimos com terminologia exata. Falamos muitas vezes sem exatidão, mas entende-se o que pretendemos dizer.¹⁵⁰

Aqui se expõe a terminologia, o resultado final das investigações sobre a realidade do tempo que Agostinho vinha conduzindo.

¹⁵⁰ 20, 27.

Pois, se não existem, que não na mente, como imagens, as coisas passadas e futuras, e se lá existem necessariamente como presentes, podemos, sim, voltar a falar na existência de três tempos.

*Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das presentes, presente das futuras. Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras. Se me é lícito empregar tais expressões, vejo então três tempos e confesso que são três.*¹⁵¹ **grifo meu**

Essa é a muitíssimo bem conhecida terminologia tripartite de Agostinho, conhecida como *teoria dos três presentes*. No entanto, o que pretendo explorar aqui é um elemento muito menos observado nesse elenco: o fato de que, em essência, essa tripartição não distingue graus de realidade —e a argumentação prévia de Agostinho depõe ainda mais em favor dessa idéia— não distingue graus de factualidade.

Para essa divisão, são fatos de mesma natureza e de mesmo tipo de existência tanto a memória do passado, baseada em imagens, em vestígios, por vezes equivocados, deixados pelos fatos a medida que passaram, quanto a expectativa do futuro (Agostinho usa a palavra *expectatio* e não *spes*, como a tradução portuguesa poderia fazer supor), baseada em prognósticos sejam *reais* sejam fundados em imagens prévias de fatos que concebo.

A idéia de que a memória seria qualitativamente superior à expectativa não me parece caber em Agostinho sem que se tenha de forçar um pouco essa adequação. Pois o passado, de tudo e em tudo *não existe*. Não se pode apelar para a prévia existência dos fatos que geraram as *imagens* da memória como garantia de sua existência e de sua *veracidade* atuais, pois apenas existem objetivamente tais imagens; imagens, repito, que acredito serem de mesmo teor e de mesmo tipo das imagens das coisas futuras empregadas quando delas falamos ou quando consideramos sua existência, imagens que, antes mesmo de representar, *significam*¹⁵².

¹⁵¹ 20, 26.

¹⁵² Cf, para a importância dos signos mentais em Agostinho, o *caput viii* do livro x das *Confissões*, de onde extraio os dois trechos que cito a seguir, sobre o funcionamento da memória:

Tanto quanto o passado, existe o futuro.

Tanto quanto o futuro, inexistente o passado.

É a essa conclusão que, inelutavelmente, nos leva a teoria de Agostinho. Se existem, existem no mesmo lugar e da mesma forma, como imagens na mente. Se não existem, o devem a uma mesma razão, o não terem presença efetiva no momento atual¹⁵³.

DIGRESSIO

Com relação à idéia aventada de que as imagens recordadas ou expectadas dos tempos ainda, ou já, inexistentes *significam* de alguma maneira os mesmos tempos, cabe uma pequena discussão de algumas das idéias de Agostinho quanto à significação¹⁵⁴, expressas especialmente em seu diálogo *De Magistro*.

O Grande receptáculo da memória —sinuosidades secretas e inefáveis, onde tudo entra pelas portas respectivas e se aloja sem confusão— [...] Todavia, não são os próprios objetos que entram, mas as suas imagens: imagens das coisas sensíveis, sempre prestes a oferecer-se ao pensamento que as recorda. X, 8, 13.

residem em mim, não os próprios objetos, mas as suas imagens. X, 8, 15.

¹⁵³ Novamente, é o livro X que fornece a evidência que se possa buscar sobre o funcionamento dos mecanismos que trabalham com essas imagens internas, dos mecanismos de lembrança e de expectação, pois.

Tudo isto realizo no imenso palácio da memória. Ai estão presentes o céu, a terra e o mar com todos os pormenores que neles pude perceber pelos sentidos, exceto os que já esqueci. [...] Deste conjunto de idéias, tiro analogias de coisas por mim experimentadas ou em que acreditei apoiado em experiências anteriores. Teço umas e outras com as passadas. Medito as ações futuras, os acontecimentos, as esperanças. Reflito em tudo, como se me estivesse presente. [...] Tiro esta ou aquela conclusão: "Oh! se sucedesse tal e tal acontecimento! Afaste Deus esta ou aquela calamidade!" [...] Eis o que exclamo dentro de mim. Ao dizer isso, tenho presentes as imagens de tudo o que exprime, hauridas do tesouro da memória, pois, se faltassem, absolutamente nada disto poderia dizer. X, 8, 14.

¹⁵⁴ E Agostinho deve ser sempre considerado um testemunho importante na história das teorias da significação. Cf., por exemplo, *apud* ALICI, as opiniões de Todorov, p. xxxii (*il De doctrina christiana deve essere considerata come "la prima opera propriamente semiotica"*), de ECO, p. xxv e xxxii ("*Nel De magistro —scrive Eco, Agostino opererà definitivamente la saldatura fra teoria dei segni e teoria del linguaggio*" — "*Le semiotiche testuali e le ermeneutiche contemporanee —egli continua— viaggiano ancora lungo le linee di forza prescritte da Agostino*"), ou ainda a mais contundente afirmação de SIMONE de que, p. xxxvii, (*Si potrebbe persino arrivare a cogliere nel testo del De doctrina christiana un'anticipazione della teoria della loro "doppia articolazione"*).

Em Agostinho, o moto *Per corporalia ad incorporalia* é levado a toda sua extensão. Afirma-o ele, por exemplo, no *De magistro*, quando diz a seu interlocutor, seu filho Adeodato:

*Desejo, portanto, que compreendas bem que se devem apreciar mais as coisas significadas do que os sinais. Tudo o que existe devido a outra coisa, necessariamente tem valor menor que a coisa pela qual existe, caso não penses diversamente*¹⁵⁵.

O signo é signo de algo, e é essa coisa que se busca conhecer e *mais através do conhecimento da coisa se aprende o sinal do que se aprende a coisa depois de ter o sinal*¹⁵⁶.

A questão, no entanto, passa a ser de acessibilidade. Pois, se o que interessa realmente conhecer são as coisas que os signos representam e não esses mesmos signos, é através dos signos que se pode atingir o conhecimento das coisas¹⁵⁷. Os signos são, portanto, instrumentos de acesso à realidade, a partir de tal momento unicamente mediata.

*In tal senso il signum datum è uno strumento di mediazione interpersonale, com la funzione di rendere visibile ciò che è interiore*¹⁵⁸.

Não parece distante de Agostinho, assim, o pensamento de Cassirer, na filosofia das formas simbólicas, considerando que as estruturas simbólicas não são possibilidades de contato com o real; são, na verdade, o único meio de acesso de que podemos dispor, o que o leva a redefinir o Homem como *animal simbólico*.

Contudo, em Agostinho o processo é não apenas de contato com o mundo para apreensão e intelecção da realidade, mas também de transmissão de quaisquer conteúdos semânticos, em uma processo, em essência, de mesma natureza, onde se busca, através dos signos, o acesso a uma *realidade*, a realidade do conteúdo de consciência pois, para ele, é bastante claro que a finalidade precípua dos atos de

¹⁵⁵ 9, 25.

¹⁵⁶ *De Magistro*, 10, 33.

¹⁵⁷ Cf. *De doctrina christiana*, 1, 2: *omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur. apud ALICI, p. xxxiii*

¹⁵⁸ ALICI, p. xxxvi

linguagem seja ensinar, informar¹⁵⁹, ou, na verdade, acessar a *verdade interior* que, essa sim, ensina e informa, pois, no pensamento eminentemente cristão de Agostinho, deve-se sempre considerar que

*uerbum quod foris sonat signum est uerbi quod intus lucet cui
magis uerbi competit nomen.*¹⁶⁰

caput xxi

Estabelecido esse ponto, passa Agostinho a um problema mais prático: a medida do tempo. E, novamente, a evidência que vai dar origem ao problema é não só subjetiva como discursiva. Pois falamos de tempos duas, três vezes maiores ou menores que outros, comparamos e comentamos as medidas dos tempos.

Medimos. Medimos e falamos das medidas.

Como se mede o que não existe?

Não se pode medir o tempo quando, passado, tenha perdido o que lhe coube de realidade, *mede-se quando passa*.¹⁶¹

No entanto, mesmo quando passa teremos dificuldades em espacializar o tempo para podermos medi-lo, pois de onde é que se origina o tempo?

*Por onde e para onde passa, quando se mede? De onde se origina ele senão do futuro? por onde caminha, senão pelo presente? Para onde se dirige, senão para o passado? Portanto, nasce naquilo que ainda não existe, atravessando aquilo que carece de dimensão, para ir para aquilo que já não existe.*¹⁶²

Coloca-se, portanto, para além do problema da existência, o problema da extensão.

Para que possa ser medido, deve o tempo primeiro existir e, mais que isso, possuir alguma extensão que possa ser mensurada. Ora, acaba-se de ver que o único

¹⁵⁹ *De Magistro*, I.

¹⁶⁰ *De trinitate*, XV, xi, 20. apud Lopes dos Santos, p. 102.

¹⁶¹ 21, 27.

¹⁶² 21, 27.

momento em que o tempo pode ser considerado como dotado de alguma existência, o momento presente, é um traço fugaz entre dois momentos que tendem ao não-ser. Um traço que se pode reduzir, em última análise, à fronteira mesma desses dois momentos, à mera fronteira entre nada e nada¹⁶³.

Não podemos pois medir o tempo quando ainda não existe, não podemos medi-lo quando já não existe, e não podemos medi-lo enquanto existente mas desprovido de extensão.

Como medimos o tempo?

caput xxii

*O meu espírito arde em ânsias de compreender esse enigma tão complicado. Não fecheis, Senhor meu Deus e Pai bondoso —peço-Vo-lo por amor de Jesus Cristo—, não fecheis ao meu desejo estes problemas comuns e ao mesmo tempo misteriosos. Fazei, Senhor, que penetre neles e que me sejam claros e manifestos pela vossa misericórdia.*¹⁶⁴

Novamente entrega-se Agostinho à oração e pede.

*porque determinei conhece-lo e não descansarei enquanto não mo manifestardes.*¹⁶⁵

E novamente entrega-se a argumentos lingüísticos que, só eles, podem manifestar *ista usitata et abdita*¹⁶⁶, essas coisas comuns e simultaneamente vedadas, pois, cedendo novamente a palavra a Agostinho,

¹⁶³ Cf. Plutarco, comentando a teoria dos estóicos, apud LLOYD (pp. 168-169): *não admitem a existência de um tempo extremamente breve nem reconhecem que o 'agora' seja indivisível... mas aquilo que qualquer um poderia supor como presente e considerar como tal é, dizem eles, em parte futuro e em parte passado.*

¹⁶⁴ 22, 28.

¹⁶⁵ 22, 28.

¹⁶⁶ 22, 28. Cf, também, ALICI, p. xx:

Heidegger, citando questo testo (**Factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii**) in *Sein und Zeit*, osserverà: "Ciò che è onticamente più vicino e noto, è ontologicamente più lontano, sconosciuto e disconosciuto nel suo significato ontologico" p. 66.

Falamos do tempo e mais do tempo, dos tempos e ainda dos tempos. Andamos com o “tempo” na boca: “Por quanto tempo falou este homem?” “Quanto tempo demorou a fazer isto?” “Há quanto tempo não vejo aquilo?” “Esta sílaba tem o dobro de tempo daquela sílaba breve.” Dizemos e ouvimos semelhantes expressões. Os outros compreendem-nos e nós compreendemo-los.

São palavras muito claras e muito ordinárias, mas ao mesmo tempo bastante obscuras. Exigem, por isso, uma nova análise.¹⁶⁷

caput xxiii

Ouvi dizer a um homem instruído que o tempo não é mais que o movimento do Sol, da Lua e dos astros.¹⁶⁸

Em nota ao texto, os tradutores da versão portuguesa declaram ser a Platão, no *Timeu*, que se refere Agostinho. Viu-se no entanto que, no *Timeu*, não é exatamente essa a postura de Platão, que estava muito mais inclinado a uma postura até bastante próxima da que Agostinho virá a expressar, a de que os corpos celestes manifestam o tempo, indicam e significam a passagem e os intervalos do tempo, embora não sejam, em si, o próprio tempo. Contudo, é costumeiro ligar-se tal posição ao *Timeu* e não se seria de se estranhar que fosse mesmo essa a referência buscada por Agostinho.

Para provar que o tempo não se reduz a sua manifestação, ao movimento dos astros na esfera celeste, Agostinho segue com uma série de perguntas que, inclusive, parecem desviar propositadamente o centro do foco de pesquisa.

Pergunta ele se, em sendo o tempo o movimento dos astros, ao parar o sol e continuar a haver o movimento de uma roda de oleiro —ou qualquer outro movimento regular, poderíamos dizer— deixaria de haver o tempo. Mas o ponto de Agostinho não é aqui, e não será em nenhuma das outras suposições que cria, o de determinar que qualquer movimento pode exercer o mesmo papel. Não quer ele se perguntar se a roda do oleiro não poderia substituir o movimento dos astros como

¹⁶⁷ 22, 28.

¹⁶⁸ 23, 29.

representação ou corporificação —diriam os *homens instruídos*— do tempo como tal, mas quer sim saber se, na ausência do movimento do sol, do movimento dos astros, nos veríamos porventura incapazes de avaliar, conforme o tempo, o movimento da mesma roda do oleiro.

É isso que vou chamar de desvio aparente da trajetória da argumentação.

Quando ele se pergunta se seria a *duração* ou o *movimento* do sol a constituir o dia, sendo que, no primeiro caso, não teríamos dia se o sol percorresse seu trajeto em um espaço de tempo muito menor do que o habitual e, no segundo, teríamos dia fosse qual fosse a duração desse movimento, ele não quer investigar o que realmente constitui o dia, o que seria um verdadeiro desvio do ponto em questão, ele quer, na verdade, saber o que e que subsiste a tudo isso, a todas essas mudanças, e que continua sendo *tempo*, continuamos chamando *tempo* e continuamos usando como medida, como parâmetro de *tempo*. Pois seríamos capazes de avaliar a velocidade e a periodicidade do movimento da roda do oleiro, assim como seríamos capazes, nos dois casos acima, de saber se o movimento se deu com sua duração habitual ou não, condição prévia para que possamos provar as duas hipóteses.

O tempo, portanto, não é o movimento dos corpos celestes e, diríamos com Plotino, se não é o tempo este movimento, com muito menos razão diríamos ser ele qualquer outro tipo de movimento.

O tempo é algo de diferente.

E a solução para esse impasse Agostinho vai encontrar em uma outra noção, e em um outro termo, de fundo alcance psicológico e cognitivo: *o tempo é uma certa distensão*.¹⁶⁹

Não uma extensão espacial, mas uma distensão do espírito, como veremos.

*Vejo, ou parece-me que vejo? Só Vós, Luz e Verdade, mo
demonstrareis.*¹⁷⁰

¹⁶⁹ 23, 30

¹⁷⁰ 23, 30.

caput xxiv

Se alguém me disser que o tempo é o movimento de um corpo, mandar-me-eis estar de acordo? Não mandareis. Ouço dizer que os corpos só se podem mover no tempo. Vós mesmo o afirmais. Mas não ouço dizer que o tempo é esse movimento dos corpos. Não o dizeis. Quando um corpo se move, é com o tempo que meço a duração desse movimento, desde que começou até acabar. Se não o vi principiar a mover-se e persevera de modo a não poder notar quando termina, só me é permitido medir a duração do movimento desde o instante em que comencei a vê-lo até que o deixei de ver.¹⁷¹

O tempo é a condição da existência do movimento. É *no tempo* que se movem os corpos, tempo este que é sua condição prévia, como dirá novamente Kant¹⁷².

Essa é uma primeira grande contribuição de Agostinho nesse momento, ainda que, novamente, ecoando Plotino: a idéia de que o tempo é não só metafisicamente mas empiricamente anterior à idéia de movimento. Ele, como de costume, parte de seus dados subjetivos¹⁷³; a medida do movimento, para ele, não é, como no caso desqualificado por Plotino, uma medida que acompanha o movimento, um número que se sobrepõe e se justapõe ao movimento enquanto ele se desenrola. A medida do tempo em Agostinho é unicamente a medida feita pelo sujeito observador que, para tanto, *se serve* do tempo, instrumento de que já dispõe e já maneja antes da experiência.

Para Kant é o conceito de tempo que preside à experiência do movimento. Para Agostinho, de certa forma, é o tempo como instrumento, aquele mesmo conceito transformado mais claramente em ferramenta cognitiva, que precede à

¹⁷¹ 24, 31.

¹⁷² Mesmo Plotino já percebera o estatuto organizador prévio do tempo sobre os fenômenos da experiência, Cf. *Enn.* IV, 4, 16: *Now, apartness may be explained as simply differentiation: but how account for priority unless on the assumption of some ordering principle arranging from above, and in that disposal necessarily affirming a serial order?*

¹⁷³ Cf. Callahan, p. 82, sobre o método do estudo de Agostinho sobre o tempo: *Augustine from the very beginning of his analysis makes it clear that, for the first time in the history of philosophy, the point of departure will be the data of introspection.*

constatação e à mensuração do movimento, sendo essa sua segunda grande contribuição, a meu ver.

O tempo de Agostinho é, desde já, metafísico; mas também, e sempre, pessoal, psicológico.

É como instrumento de cognição e apreensão do mundo, da realidade, que ele pode interessar. É como forma de disposição e projeção do espírito que ele vai ser configurado como *distentio*, e nunca objetivado em um número ou uma medida que acompanhe o movimento e lhe seja de alguma maneira intrínseca, pois *sendo diferentes o movimento do corpo e a medida da duração do movimento, quem não vê qual destas duas coisas se deve chamar de tempo?*¹⁷⁴

Creio poder dizer, e espero poder me ver ao menos um pouco justificado pelo trecho transcrito acima, que o movimento, assim como o tempo, de que depende, só existe para Agostinho como experiência, como fato que impressiona a sensibilidade e o espírito humanos, ou, se não é apenas essa sua existência, é apenas essa que pode nos interessar como objeto de análise.

Aqui, simultaneamente, afasta-se e se aproxima Agostinho do ponto de vista de Plotino, também algo voltado ao elemento humano, mas certamente muito mais preso ao metafísico e ao místico. E esta é a faceta de Agostinho que, a este trabalho, mais interessa. A faceta do filósofo do humano e do psicológico, do homem em relação ao mundo e a Deus.

caput xxv

Transcrevo uma nova oração, novamente em tradução minha.

E te confesso, Senhor, ignorar até aqui o que seja o tempo, e novamente te confesso, Senhor, saber que digo no tempo estas coisas, e já de há muito falo do tempo, e que mesmo esse intervalo não é mais que uma demora no tempo.

¹⁷⁴ 24, 31.

E como o sei, quando não sei que seja o tempo?

E se não sei, de que maneira direi o que sei? Ai de mim, que ignoro mesmo o que não sei.

Eis-me, meu Deus, diante de ti, porque não minto: assim como falo, tal é meu coração. Tu iluminarás a minha luz, Senhor, meu Deus, iluminarás as minhas trevas.

caput xxvi

Acaso minha alma não Vos engrandece ao declarar-Vos, com verdade, que meço os tempos? Efetivamente, meu Deus, eu meço, e não sei o que meço.¹⁷⁵

A realidade do tempo volta a ser o problema de Agostinho. Ele se sabe capaz de medir o movimento de um corpo no tempo, mas não crê possível medir-se o mesmo tempo em que se dá esse movimento. Aparece a ele como um paradoxo o poder-se utilizar o tempo como medida de vários fenômenos sem que tenha sido medido o próprio tempo¹⁷⁶. Ele sabe que as medições e aferições se realizam a partir de padrões, de *standards* convencionados e busca nos elementos do sistema quantitativo da língua latina e, mais especialmente, na métrica da poesia latina¹⁷⁷ essas unidades, esses padrões de medidas. Reconhece que se pode medir um verso por seus pés, os pés por suas sílabas, as sílabas por suas *moras*, e no entanto tem de assumir que tais medidas não são medidas de tempo; são medidas relacionais, medidas no tempo¹⁷⁸.

¹⁷⁵ 26, 33.

¹⁷⁶ Callahan, p. 87: *There is much similarity in this treatment of time to that of Aristotle, since Augustine too considers time a measure of motion and often uses statements about it that had been or could have been used by Aristotle as well. But everywhere we can observe a transference on Augustine's part from the physical to the psychological.*

grifo meu

¹⁷⁷ O assunto era de domínio e de interesse de Agostinho.

Quatro (Libros II, III, IV, V) dos seis livros do tratado *De musica* tratam de questões relativas à metrificação e à versificação latinas.

¹⁷⁸ Aproveitando o fato do próprio Agostinho ter escrito um diálogo sobre a música, cabe aqui fazer notar o belo exemplo desse tipo de medida que é a notação

Não é através desse exemplo que Agostinho vai conseguir realizar o salto para fora do tempo que permita analisá-lo e mensurá-lo como a um fenômeno qualquer da experiência¹⁷⁹. Acaba-se por concluir, com a experiência da métrica poética, que a experiência que temos do tempo continua se realizando *no tempo*, que os nossos juízos sobre a experiência são sempre mediados e instituídos por essa categoria prévia que, de alguma maneira, limita ou possibilita todos nossos julgamentos.

Mas onde está então o tempo que se possa medir?, onde está então o tempo antes da experiência?

*pareceu-me que o tempo não é outra coisa senão distensão; mas de que coisa o seja, ignoro-o. Seria para admirar que não o fosse a da própria alma.*¹⁸⁰

Portanto, o que meço deve estar em mim, e não nos fenômenos, e deve estar em mim, vimos, como tempo *que passa*, enquanto passa.

É novamente o olhar iluminador de Agostinho sobre os elementos psicológicos do tempo, fenômeno que, para ele, vai cada vez mais sendo caracterizado como essencialmente psicológico.

O tempo não é espacializado, não é dividido em partes que se sobreponham ao movimento como um outro movimento que o acompanhe ou que o espelhe. O tempo de Agostinho é remetido à consciência do observador, a uma *distensão* da alma do sujeito que julga e avalia.

Se antes era a *realidade* dos diversos momentos e estágios de tempo que era posta como elemento de consciência, como fato mental, ao argumentar-se em favor da única existência dos momentos passados e futuros como imagens, como signos de coisas que não existem, agora é o próprio estatuto *ontológico* do tempo, sua própria *essentia* que é atribuída ao psiquismo, ao espírito ou à alma.

Se antes poderia restar a impressão de que o elemento psicologizante do tempo de Agostinho se resumia a uma representação em imagens internas de um

contemporânea da música em partituras, onde as *figuras de tempo* são apenas figuras relacionais, *figuras de ritmo*, com um valor que *Os se define em relação com as outras*, sem nada de absoluto em relação a medidas cronométricas.

¹⁷⁹ E aqui podemos voltar a dizer, com Kant, que o tempo não é um fenômeno da experiência, mas sim preside à experiência, sendo-lhe prévio e necessário.

fenômeno, em última análise, independente dessas representações, passa agora a ficar claro que a própria natureza do fenômeno é de mesmo estatuto, também como fato mental.

O tempo está agora colocado na alma. Sai do movimento e se torna sobre o observador, sobre o vivenciador. Deixa de ser unidade medida, e passa a ser a medida do homem, a medida de sua vida interior e de toda sua experiência sensível. Passa a ser, definitivamente, o tempo *para* o homem; o tempo *do* homem.

caput xxvii

*Insiste, ó minha alma, e redobra esforçadamente de atenção!*¹⁸¹

Ainda a medição do tempo.

Estabeleceu há pouco Agostinho que o tempo seria uma distensão da alma.

Sabe também ele, por tudo o que já ficou dito e por mais tudo o que ainda diz no início desse *caput*, que não podemos medir o tempo enquanto passado ou futuro, por inexistente, e não podemos medi-lo enquanto presente, por inextenso que é por definição.

*Não medimos, por conseguinte, os tempos futuros nem os passados, nem os presentes, nem os que estão passando!*¹⁸². Contudo medimos os tempos!¹⁸³

Falta a Agostinho um passo, um passo corajoso e que termina de colocar o tempo entre os fatos de consciência. Pois se estão apenas na memória os dados passados, se vivem somente na expectativa os fatos futuros e se consistem unicamente em atenção os momentos presentes, se o tempo é uma distensão não espacial, mas sim uma distensão da alma, onde mais se podem medir os tempos?

E é através do famosíssimo exemplo do verso *Deus Creator omnium*¹⁸⁴ e de sua recitação obedecendo ao padrão métrico do pé jâmbico que compõe todo o verso,

¹⁸⁰ 26, 33.

¹⁸¹ 27, 34.

¹⁸² A diferenciação aqui entre *presentes* e *passando* se faz entre o momento pontual do presente e aqueles fatos que não se podem medir simplesmente por não terem ainda um fim determinado, por aguardarem seu limite, por estarem *passando* (*praetereuntia*).

¹⁸³ 27, 34.

alternando-se as sílabas em breves e longas sucessivamente, e através do reconhecimento de que não se pode reter objetivamente a sílaba breve como padrão de realização da longa, para que se possa então de fato dizer que a sílaba longa tem duas vezes o valor da breve, que Agostinho vai induzindo no leitor, antes mesmo de ele o afirmar —com bastante veemência, como se vai ver— a idéia de que tal medida, assim como a existência e a permanência de tais ou de quaisquer outros padrões de tempo, só se pode dar na alma, no espírito, na memória. É, pois, retendo uma dessas unidades em minha memória que a aplico sobre o restante da cadeia sonora para poder determinar, comparativamente, seus valores.

Em ti, ó meu espírito, meço os tempos! Não queiras atormentar-me, pois assim é. Não te perturbes com os tumultos das tuas emoções. Em ti, repito, meço os tempos. Meço a impressão¹⁸⁵ que as coisas gravam em ti à sua passagem, impressão que permanece, ainda depois de elas terem passado. Meço enquanto é presente, e não àquelas coisas que se sucederam para a impressão ser produzida. É a essa impressão ou percepção que eu meço, quando meço os tempos. Portanto, ou esta impressão é os tempos ou eu não meço os tempos.¹⁸⁶

É, pois, no espírito que vivem os tempos. É só aí que existem. É apenas como fatos do espírito, da consciência, que podem ser avaliados, julgados, mensurados e considerados.

Se não existem os tempos em outro lugar, não é, na verdade, para surpresa que sejam apenas possíveis de se medir nesse mesmo espírito. O que faltava a Agostinho era, como ficou acima, apenas o passo que juntasse as soluções dos dois problemas: a existência do tempo e dos tempos e a mensurabilidade do tempo que passa.

Reunindo-se as duas soluções em uma só confirma-se definitivamente o estatuto que atribui Agostinho ao tempo, pois não é apenas como significação do tempo que existem os três presentes que propôs, mas como meios efetivos, por

¹⁸⁴ 27, 34. O verso pertence a um hino de santo Ambrósio já anteriormente citado nas *Confissões*. IX, 12, 32.

¹⁸⁵ *affectionem*, no texto latino.

¹⁸⁶ 27, 36.

exemplo, de propiciar a sua medida, como formas de fornecer uma avaliação do fenômeno.

Muito mais do que imagens de um tempo que lhes fosse externo, as imagens do espírito de Agostinho acabam por se converter, durante todo o texto, em representantes únicas e acabadas do tempo em si, acabam por se converter no mesmo tempo.

caput xxviii

*Mas como diminui ou se consome o futuro, se ainda não existe?
Ou como cresce o pretérito, que já não existe, a não ser pelo motivo de
três coisas se nos depararem no espírito onde isso se realiza: expectativa,
atenção e memória?*¹⁸⁷

Dá ainda Agostinho mais um passo na direção de se firmar a realidade das imagens dos tempos como reais e como, na verdade, únicas possibilidades de apreensão, de qualquer tipo, desse fenômeno. Pois, se podemos avaliar como longos o passado, o futuro, e mesmo o presente, a negação de sua existência como tais, devida seja a sua inexistência de fato, seja a sua falta de extensão, elimina a possibilidade de que sejam eles mesmos, tais tempos, assim considerados. Portanto, se chamamos longo ao futuro —a um fato futuro—, ou breve ao passado —a uma ação rememorada— ou outras considerações como essas, só o podemos fazer enquanto manejamos aquelas imagens dos tempos que habitam nosso espírito e que, essas sim, podem ser assim tratadas. Assim segue o conhecido exemplo da recitação de um hino que se conheça de cor, com a passagem do conteúdo de expectativa a memória, atravessando o momento da atenção sobre ele que constitui a fronteira entre os dois momentos, que forma o presente¹⁸⁸.

¹⁸⁷ 28, 37.

¹⁸⁸ Cf. X, 8, 12: *Outras imagens ocorrem-me com facilidade e em série ordenada, à medida que as chamo. Então as precedentes cedem o lugar às seguintes, e, ao cedê-lo, escondem-se, para de novo avançarem quando eu quiser. É o que acontece, quando digo alguma coisa decorada.*

Dessa forma, *o futuro não é um tempo longo, porque ele não existe: o futuro longo é apenas a longa expectativa do futuro*¹⁸⁹ (grifo dos tradutores). O futuro é apenas¹⁹⁰ a expectativa, pode-se dizer de modo mais geral, reduzindo assim, o tempo ao que lhe cabe de realidade. O futuro, agora fica claro, não é somente significado ou representado pelas imagens que dele possuímos em nossa consciência, ele está todo contido nelas e de certa forma se reduz, ao menos no que a nos se relaciona, ao menos no seu aspecto de *tempo humano*, a essa mesma imagem, a essa mesma *expectatio*.

caput xxix

Nova oração, nova invocação pela iluminação de uma vida que se considera agora *distensão*¹⁹¹, dispersão e passagem, face a Deus, um só e íntegro, *Vós, que sois uno, e nós, que, além de sermos muitos em numero, vivemos apegados e divididos por muitas coisas*.¹⁹²

Divididos, inclusive, pelo tempo, que fragmenta a existência em *antes* e *depois*, separa-a, como uma atenção que é percorrida pelos eventos que passam, separando-a, assim, de toda e qualquer unidade e, especialmente, da unidade que mais a pudesse interessar, a unidade integral do eterno¹⁹³.

caput xxx

Reafirmação de que os tempos não podem ser coeternos com Deus, que os cria e institui e, assim, inutilização renovada das perguntas dos *enfermos*¹⁹⁴ sobre a inatividade de Deus *antes* da criação e sobre a necessidade que lhe poderia ter surgido *em um dado momento* de criar e fazer viver o mundo.

Em suma, nova manifestação da atemporalidade do eterno que, para Agostinho, é mais do que o eterno presente, e não se reduz a critérios temporais

¹⁸⁹ 28, 37.

¹⁹⁰ *Longum futurum longa expectatio futuri est, no texto latino*

¹⁹¹ 29, 39.

¹⁹² 29, 39. Cf., também, XIII, 31, 46. *Aquele que não existe de qualquer modo, pois o que Ele é, é-o por essência.*

¹⁹³ *Enn. IV, 4, 8, sobre a dança dos corpos celestes: And if it is in eternal perfection, it has no points of time and place at which it will achieve perfection; it will, therefore, have no concern about attaining to any such points: it will, therefore, make no measurements of time or place; it will have, therefore, no memory of time and place.*

alguns, a não ser como manifestação mesma de nossa incapacidade de nos livrar deles, como prova de nossa íntima e irrecusável ligação e limitação por esses mesmos critérios temporais. O eterno está fora do tempo, mas só é visto por nós como uma negação, um espelhamento, ou uma extensão do tempo, não em vista do que em si traga de temporalidade, mas sim pelo que em nós trazemos de tempo. Em si, o eterno apenas *é*¹⁹⁵.

caput xxxi

Que abismo, Senhor, meu Deus, o dos vossos profundos segredos, e quão longe deles me levaram as conseqüências dos meus delitos! Sarai os meus olhos para me alegrar com a vossa luz! Se realmente existe um espírito dotado de tão grande ciência e presciência que conheça todo o passado e futuro — como eu sei um cântico dos mais vulgarizados — esse espírito é extraordinariamente maravilhoso e vertiginosamente estupendo.

Com efeito, nada se lhe esconde do passado nem dos restantes séculos, assim como quando então aquele cântico, não se me escapa o número de estrofes proferidas desde o início, nem as que faltam para chegar ao termo. Mas longe de mim pensar que Vós, Criador do Universo, Criador das almas e dos corpos, longe de mim pensar que conheceis assim todos os segredos dos futuros e passados. O vosso conhecimento diverge muito do nosso. É extraordinariamente mais admirável e incomparavelmente mais misterioso.

Quando se canta uma melodia conhecida, o afeto varia e o sentimento espraia-se com a expectativa dos sons que estão para vir ou com a recordação dos que passaram. A Vós, que sois imutavelmente eterno, isto é, verdadeiramente eterno Criador das inteligências, não sucede o mesmo. Assim como, sem variar de ciência, conhecestes “no

¹⁹⁴ *qui poenali morbo plus sitiunt.* 30, 40.

¹⁹⁵ Cf. IX, 10, 24: Ali a vida é a própria Sabedoria, por quem tudo foi criado, tudo o que existiu e o que há de existir, sem que ela própria se crie a si mesma, pois existe como sempre foi e como sempre será. Antes, não há nela ter sido, nem haver de ser, pois simplesmente “é”, por ser eterna. Ter sido e haver de ser não são próprios do Ser eterno.

princípio o céu e a terra”, assim também “criastes no princípio o céu e a terra”¹⁹⁶, sem modificação alguma da vossa atividade¹⁹⁷.

Entoe vossos louvores aquele que compreende, e quem não compreende enalteça-Vos também. Oh! Quão sublime sois! Contudo, a vossa morada são os humildes de coração! Levantais os que caíram, e não caem aqueles de quem Vós sois a altura!¹⁹⁸

dixit.

¹⁹⁶ Gênesis 1, 1.

¹⁹⁷ Lembre-se o comentário de Armstrong, p. 6: *Creaturely mutability is not for him [Agostinho] a defect or imperfection in the creature, an unnecessary falling short of an attainable ideal. it is intrinsic to creatureliness; it is the inescapable consequence of not being God and so being absolutely and continuously dependent on God for first existence and continuance in being.*

¹⁹⁸ 31, 41.

Heis a exposição, tão detalhada, precisa e razoável quanto pude, quanto alcancei, das teorias sobre o tempo de Agostinho e de um seu precursor direto na filosofia helenística.

Esclareço, ainda que me repetindo, que o escopo original de minhas pesquisas se restringia ao *Liber* de Agostinho. Buscando, no entanto, uma compreensão mais adequada e mais embasada das idéias do Hiponense, não pude deixar de chegar a Plotino, cujo texto, por sua intensa originalidade, bem como sua extrema beleza, acabou por se insinuar sempre mais intensamente a meu pensamento e acabou, finalmente, por ocupar um espaço quase tão grande nesse trabalho quanto o dedicado ao texto das *Confessiones*. Digo isso, também, por escusar a não-referência, dentro desse mesmo paradigma que levaria às elaborações do bispo de Hipona, ao trabalho —certamente inovador e seguramente criador de muitas das categorias e distinções que viriam mais tarde a dar frutos em Agostinho— de um Gregório de Nyssa, por exemplo, bem como as exíguas referências ao texto fundador do *Timeu* e às idéias de Aristóteles ou outros pensadores gregos.

Reafirmo, pois, que este não é o trabalho de um filósofo, mas sim um trabalho que pretende buscar em um texto específico, e suas formulações, material com que fomentar especulações de cunho psicologizante sobre fatos de língua e de história das línguas. Não se trata de uma história do conceito de tempo na história da filosofia, mas sim, e apenas, de uma tentativa de leitura mais detida de um texto já bastante utilizado na lingüística —ainda que, no mais das vezes, de forma indireta— e de uma leitura que fosse enriquecida com dados provenientes de outras fontes, apenas destinadas a iluminar trechos e parcelas do texto principal; fontes dentre as quais se avulta o trabalho de Plotino.

O que, então, dentre as formulações, numerosas, complexas e várias, de Agostinho e de Plotino, penso poder ser utilizado como instrumental à investigação dos dois fenômenos relativos à expressão do tempo futuro que mais centralmente me vão interessar (nomeadamente: a instabilidade histórica das formas desde o latim e, possivelmente, desde o indo-europeu e o grau de modalidade envolvido nas formas de futuro verbal)?

De que servirá, nesse segundo momento, algo pretensamente conclusivo, do trabalho, toda a detalhada, ainda que não necessariamente adequada, exposição das idéias e posições dos dois pensadores?

Penso poder, realmente, a partir dos comentários e da exposição dos dois textos, deles extrair uma noção de tempo que me seja útil; e insistiria mesmo em repetir tratar-se de *uma* noção de tempo, uma leitura de um fenômeno múltiplo e multiplamente caracterizável por pontos de vista diversos que nele criem objetos diversos, dada, principalmente, sua absoluta e inquestionável centralidade, seja ontológica, seja noológica, seja cognitiva para o homem e suas indagações. É claro, portanto, que mesmo dentro dos dois textos que mais diretamente ocupam minha atenção, estabeleço prioridades, recortes, e defino seleções já, de princípio, orientadas pelas perguntas que me proponho examinar.

Outro trabalho, com outro enfoque, obteria dos mesmos textos talvez dados diferentes. E é disso que trata a leitura, em última análise: da possibilidade do uno, do objeto singular, gerar o múltiplo pelo confronto, pelo acréscimo de outros sujeitos, de outras leituras e outros significados. Não defendo, logo, uma leitura qualquer determinada do texto de Agostinho, ou de Plotino, apenas exponho, como expus, minha leitura, por mim condicionada, limitada e dirigida, e espero poder dela extrair elementos que iluminem um pouco essas minhas demandas.

E quais seriam eles?

Primeiro de tudo, partimos para a investigação do tempo verbal (partimos a tentar explicar *os tempos pelo tempo*, nas palavras de WEINRICH) com uma noção de

tempo que é, em muito, como vimos, diferente daquelas que poderíamos obter de outras fontes e que, certamente, em função mesmo disso, originará leituras diversas, aclarará de maneira vária os pontos duvidosos da estrutura em questão.

Essa noção de tempo que, para mim, já não é nem exatamente, como do que está acima se pode depreender, a de Plotino ou a de Agostinho e nem exatamente a de Plotino com a de Agostinho, mas sim uma espécie de objeto híbrido, sintético, que se forma na confluência de dois pensamentos que, já originalmente, eram *similarmente orientados e historicamente conectados*, essa noção se baseia, mais do que tudo, em um conceito de tempo do sujeito, um conceito de tempo para o sujeito.

Mais do que cosmologia, mais do que mito de origem, muito mais do que física (e, ressoando novamente a voz que vem de Konnigsberg: unicamente física porque pertencente originalmente ao sujeito que realiza, que vivencia a realidade) esse tempo é parte do sujeito e de sua relação com o mundo, determinante do sujeito e dessa sua relação com a realidade que o cerca e que ele, em grande medida, constitui.

Falamos, com Plotino, de um tempo que é a própria e central definição do *ser*, do limitado e impróprio ser dos engendrados. Falamos de um tempo que nasce com nascer a criatura, de um tempo que nasce e faz nascer o mundo, seu simultâneo. Falamos, pois, da entidade que mais caracteriza o homem em seu posto na estrutura do cosmos: o homem é o que é, e da maneira que é, e vê o mundo como vê, só podendo vê-lo dessa maneira, porque está preso e delimitado por essa corrente de temporalidade que se institui no momento mesmo de sua *queda* em direção ao sensível, em direção à realidade tal como a concebemos nós.

O tempo é o homem e o *ser* do homem, sendo simultaneamente esse *ser* e o elemento que o impede de participar do Ser, da *essentia* propriamente dita. Limita, pois, o homem ao que ele é, mas, por categoricamente demarcá-lo nesses limites, transforma-se em toda a caracterização do que possa ser.

O tempo é o homem. O homem é o tempo e só pode *ser* no tempo e no que ele lhe conceda.

Assim é que o tempo, para Plotino, é a própria condição para o manutenção dessa curiosa maneira de ser, para a estabilidade e a existência da criatura: retire-se-lhe o tempo e deixa de existir.

Mais do que isso, é no futuro que Plotino vai localizar, e sobre o futuro é que vai apoiar, o peso da renovação desse *ser* que não é sempiterno. É na negação da eternidade, na negação do Ser, que a criatura busca espelhar essa mesma estabilidade e procura estabelecer seu pastiche dessa unidade. É no tempo, no múltiplo e na sucessão, que o homem busca acompanhar, espelhar e imitar o eterno, o uno e o estável. E, como busca, como itinerário permanente, é no que se lhe apresenta como por vir, como caminho ainda a percorrer, como possibilidade de continuar a sucessão que pretende perene, que essa criatura vai buscar a confirmação de seu estatuto.

É o futuro que vai representar a possibilidade da estabilidade que lhe é possível, da estabilidade do movimento, da sucessão. É esse futuro, essa *expectatio*, que se lhe vai apresentar como o próprio resumo da temporalidade, como epítome da sucessão, como ponto de apoio na busca, constante e constantemente frustra, do que a negue, do que a confirme como estável.

O futuro é o tempo. O tempo se resume à sucessão, à passagem pelo presente para o passado, à sucessão futuro>presente>passado. E essa sucessão só pára, só cessa, se dela retirarmos a possibilidade de progresso. Como todo movimento, que não pode apagar seu trajeto anterior, não pode negá-lo, este movimento só pode negar a si mesmo, como movimento e como *tempo*, se lhe for negada a possibilidade do caminho, se lhe for extirpado o que está por chegar, se dele retirarmos seu futuro.

Sendo o tempo, como se viu, o próprio resumo do ser das criaturas engendradas e o futuro, como ficou acima, a condição principal e definidora do tempo, em tudo que caracteriza o tempo como diverso da eternidade e pertencente à criatura, não se pode estranhar (na verdade seria de se registrar a ausência de uma tal conclusão) que Plotino, ao fim, acabe por afirmar diretamente, falando das criaturas engendradas que, se delas retirarmos seu *futuro*, estaremos certamente atacando, diminuindo ou limitando seu *ser*, pois elas estão como que condenadas a

viver na sucessão de estágios diferentes, e excluir de sua perspectiva a possibilidade de passagem a um estágio diverso daquele em que se encontram —não podendo elas, não podendo sequer conhecer, na verdade, viver na eternidade, no um e no estável—, seria determinar o fim da cadeia que mantém seu diminuído *ser*.

O futuro é, pois, o elemento essencial na determinação do ser humano, de seu ser e de sua posição ontológica e, também, como vimos, cognitiva —assunto, diga-se, também abordado por Plotino, quando se refere à limitação da criatura a apenas poder contemplar e avaliar o eterno a partir da posição temporal a que se encontra presa.

O tempo é esse ser, e se simboliza, se epitomiza, no futuro, no porvir, no signo máximo de todo tipo de movimento e de sucessão, para um ser que é, ele todo, sucessão e alteridade.

Agostinho não vai, em momento algum, negar esse estatuto ontológico que se pode atribuir ao tempo de Plotino, embora não trate dele nesses termos. O que se vai encontrar no tempo do Hiponense é a mesma solução, a da ligação do tempo às criaturas, apenas marcada pela distinção, já presente em Plotino, mas que adquire tinturas sempre novas no pensamento cristão, entre o tempo e a eternidade.

Se para Plotino o tempo era apenas vestígio da eternidade e, na verdade, um processo de busca por espelhar e reproduzir essa estrutura que, de fato, nega perenemente, em Agostinho vamos encontrar uma relação muito mais complexa mas, de certa forma, muito mais determinada por ser muito mais clara, muito mais claramente orientada. Não há comparar-se, em campo algum, e especialmente, no que nos interessa agora —a postura dos autores em relação a eles— o Demiurgo dos platônicos e o Deus dos cristãos.

É portanto um diferencial do texto de Agostinho a relação determinante entre o Ser, a *essentia* mesma e única e o processo de criação que institui o mundo. O tempo, envolvido nesse processo, e envolvido por essas entidades, acaba por apresentar, portanto, cores novas e mais claras.

Não se trata aqui, como em Plotino, de um fenômeno inaugurado por um movimento do ser em direção ao sensível. O tempo cristão é inequivocamente instituído, criado e imposto pelo criador a suas criaturas. E essa diferença vai-se espelhar não apenas na descrição desse momento fundador do fenômeno (lembre-se que o *Liber* de Agostinho começa precisamente pela discussão do relato da criação) mas também na própria constituição interna do fenômeno, segundo visto por este ou aquele pensador. O tempo de Agostinho é, ainda mais que o de Plotino, uma entidade algo negativa, que se define em oposição ao eterno e tudo o que ele contém, uma entidade que se define muito mais por sua incapacidade, por sua falta, do que por suas características intrínsecas, uma entidade, portanto, mais *humana*, especialmente se considerarmos a concepção de religião e de relação com o divino que corria entre os *padres*.

O ser humano é, nas páginas do próprio Agostinho, referido como *homunculum*, *fragmentum creationis* e, com ele, reduzem-se à prostração e à contemplação todos os fenômenos que lhe estejam primeira e diretamente ligados —o tempo primeiro dentre eles.

Essa visão não é diretamente oposta àquela manifesta por Plotino, mas creio poder ver que o que existe de fato como diferenciador das duas teorizações é muito mais uma questão de ponto de vista, de enfoque.

O tempo é inferior e *infimus* em relação à eternidade para um como para outro dos autores. No entanto, Plotino parece preferir concebê-lo, ou ao menos possibilitar mais diretamente essa leitura, como entidade positiva na definição dos engendrados.

Seria mesmo uma questão de escolha, de recorte de uma mesma realidade, pois Agostinho, mesmo considerando a relação entre o temporal e o eterno de uma maneira não radicalmente divergente desta, acaba por frisar e realçar o aspecto negativo da definição do fenômeno, voltando-se, sempre, à contemplação da realidade divina, muito mais do que à observação mais pura e, diríamos, mais fria da realidade que o cerca. É provável, na verdade, que só possamos falar de uma tal postura *científica* no pensamento cristão depois de Okham, o que constituiria em anacronismo exigir ou esperar tal atitude de Agostinho.

A diferença, portanto, entre os dois textos, tratando da mesma questão e, basicamente, manifestando as mesmas opiniões, consiste naquela incompatibilidade já registrada no capítulo sobre Agostinho, entre a anamnese e a *contemplatio*, suas naturezas e seus direcionamentos, implicando uma diferença essencial em suas finalidades.

Esse é o tempo de Agostinho, no que ele se defina em relação à eternidade. Mas esse tempo negativamente definido pode ser satisfatório e cumprir plenamente sua função enquanto elemento de uma teologia e de uma antropologia que a acompanhasse; como elemento de uma filosofia, e de uma filosofia sempre inclinada ao sujeito e à introspecção, esse conceito não tem muito o que oferecer. É por isso, pois, que Agostinho, aproveitando-se de sua bem desenvolvida teoria da significação, acaba por resolver tratar do tempo como elemento interno à mente, interno ao homem.

Esse tempo ontológico, ligado e derivado da eternidade, deixa, em alguma maneira, de interessar-lhe diretamente, nesse momento do tratado, passando sim a interessar-lhe um tempo como apreensão da realidade. O tempo de Agostinho passa a ser o tempo do homem. É assim que ele o vai destacar imediatamente do movimento dos astros e, ou, do movimento como um todo, no exemplo da roda do oleiro, é assim que ele vai buscar compreender e representar esse tempo como faculdade interna ao homem, como faculdade ativa de cognição e representação do mundo e do próprio tempo.

O tempo, então, de Agostinho, o tempo do homem segundo Agostinho é, para glosar a fórmula dos platônicos, uma imagem do tempo. O tempo que lhe concerne como objeto de estudo, nesse momento, o tempo a respeito do qual ele pode afirmar algo positivamente, existe na mente, na alma do homem como representação da cadeia temporal, como séries de imagens, expectativas e lembranças que servem de molde, que servem de estrutura onde se encaixe a realidade apreendida. O tempo de Agostinho é instrumento de cognição e de representação, e é como instrumento, como meio de se apropriar da realidade, como

contato com essa realidade, que ele vai interessar, que vai-lhe interessar perguntar sobre a possibilidade de medi-lo, de reter intervalos de tempo como padrões para medidas comparatórias. Para ele, só cabe avaliar o tempo como meio de se avaliar a realidade. A medida do tempo não é tanto como em Plotino um fim em si, mas sim o estabelecimento de um padrão que se possa tomar por referência.

O tempo de que tratamos é o tempo do homem, para o homem e no homem e, como tal, só nos interessa nessas mesmas condições.

Dessa maneira, interiorizando e psicologizando o tempo, é que Agostinho vai encontrar sua brilhante solução, já aventada por Gregório de Nyssa, para o dito argumento cético, de que o tempo, apesar de sensivelmente existente, não poderia ter sua existência comprovada ou, mais ainda, não poderia mesmo compartilhar de existência alguma, pois tudo o que se passa na corrente do tempo ou bem carece de ser por ainda, ou já, não existir, ou bem carece absolutamente de dimensão avaliável, constituindo-se em mera fronteira, linha de passagem do devir.

Para o tempo interior, humano, de Agostinho, contudo, tal problema deixa de existir pois, graças ao instrumental da teoria da significação, da representação, esboçado desde muito cedo em sua obra (lembremos que o diálogo *De Magistro* é apenas o terceiro tratado escrito por Agostinho). O tempo, existindo *para* o homem, visto que categoricamente estranho à inteligência divina, existe como representação, vimos, como imagem do tempo-fenômeno. Nessa situação, não cabe mesmo contestar a existência dos momentos e a realidade dos trechos futuros e passados da corrente temporal.

Daí a conhecidíssima e muito aproveitada, ainda que às vezes a custo de alguma inconseqüência, teoria dita *dos três presentes*, que declara a existência, com mesmo teor de realidade, dos três momentos possivelmente seccionáveis na linha do tempo, ainda que como imagens, como representações sempre presentes à consciência do sujeito que delas se utiliza, que convive com elas ou que delas fala, sendo sempre o elemento lingüístico foco de grande interesse para o Hiponense. Existe pois o passado e existe o futuro, mas como signos presentes ao sujeito.

Existe um presente das coisas passadas, constituído pela, e na, memória, um presente das coisas futuras, que se constitui em representação e *expectação* e um presente das coisas presentes, que se resume, diríamos, à atenção exercida sobre a passagem do tempo, à observação consciente da passagem do conteúdo da consciência da *expectação* à memória

O tempo, que é inegavelmente movimento, sucessão e alteridade, encontra em Agostinho, que, contudo, não nega essas suas características definidoras — especialmente no contraste do tempo e da eternidade— e na *semiótica* de Agostinho, os meios para superar essa sua característica e adquirir realidade para o sujeito. O tempo, em Agostinho, pode passar final e efetivamente da física para o psiquismo.

Assim ele adquire sua estabilidade, a estabilidade suficiente pra que possa ser manejado como instrumento de cognição; assim ele adquire a realidade que pode fazer dele um conceito mais útil e mais presente, como o é e como demonstram os dados de linguagem.

A meu ver, a discussão sobre a realidade efetiva do futuro, das coisas futuras, certamente o ponto mais diretamente interessante a esse trabalho no texto de Agostinho, passa primordialmente por suas elaborações sobre a realidade do passado. Pois o passado, para ele, não existe e existe, exatamente pelas mesmas razões que o futuro.

Não existe mais como fato, pois deixou de ser, e existe como presença psíquica, pois permanece na alma.

Agostinho pouco ou nada se dedica à questão, por alguns tida por central, da verificabilidade dos feitos e dos fatos passados, chegando mesmo a, de certa forma, fazer pouco dela, dizendo que, se eu, agora, declarar um absurdo, só cabe ao ouvinte acreditar ou não (com base em seus conhecimentos prévios e seus juízos sobre a realidade). *Acreditar* e não *saber*. A realidade de uma enunciação concernente o passado está no pacto entre falante e ouvinte, e nas suas limitações e, se não for ameaçada por uma afirmação muito pouco crível, não será, ou não deverá ser, abalada.

Se existe o passado, existe pois unicamente como imagem, como retenção da memória. Exatamente como o futuro, como imagem. Imagens de tipos diferentes, sim, mas de mesma *quidditas*, uma como espera e outra como lembrança, mas ambas como sinais, como construções de consciência e não como sobrevivências ou previsões de outros fatos¹⁹⁹.

O futuro e as coisas futuras são, portanto, para Agostinho, tão temporais, a princípio, quanto as coisas passadas, ainda que a diferença qualitativa entre suas imagens abra espaço para uma ressalva, para uma leitura menos categórica. Isso é o que pretendo demonstrar falando da modalidade das construções de futuro.

Com isso, com essa espécie de apanhado das noções principais que retiro dos dois filósofos, julgo agora poder passar mais diretamente às questões lingüísticas e à aplicação dessas idéias àqueles problemas anteriormente propostos.

tento.

IN LINGUA HOMINUM

¹⁹⁹ Cito, embora algo longo, o trecho do diálogo *De Magistro* (pp. 352-3) em que se trata da questão da veracidade e da verificabilidade:

As palavras, pois, têm o mesmo som para quem vê, como o tiveram para quem não vê. Quando porém, somos interrogados, não sobre as coisas que sentimos diante e sim sobre as que percebemos outrora, então, falando, nós não fazemos referências às mesmas, mas às imagens por elas gravadas e escritas na memória, que não sei como poderíamos chamar de verdadeiras, pois percebemos serem falsas, a não ser que queiramos dizer que não as vemos ou percebemos, porém já as vimos e as temos percebido. Portanto, nós levamos nos penetrais da memória as imagens como documentos das coisas anteriormente percebidas; contemplando-as com reta intenção na nossa mente, não mentimos quando falamos. Mas estes são documentos só para nós, pois aquele que nos ouve, se percebeu ou teve presentes as coisas, não as aprende pelas minhas palavras, mas as reconhece imediatamente mediante as imagens que também ele levou consigo; se, no entanto, nunca as percebeu, quem há que não veja que ele mais do que aprende, crê nas palavras? [...] Se eu dissesse que vi um homem voando, as minhas palavras dar-te-iam tanta certeza como se me ouvisse dizer que os homens sábios são melhores que os tolos? Tu, sem dúvida, depois de negar, responderias não acreditar na primeira destas duas coisas, ou, mesmo que acreditasses, que ela é para ti completamente desconhecida, e no entanto que sabes com certeza a segunda.

VIITORUL ȘI FUTURO

Reafirmo, introduzindo a reapresentação dos dados lingüísticos, agora à luz dos conceitos extraídos da detida leitura dos dois textos, que esse trabalho não pretende, de maneira alguma, apresentar discussões de valor discursivo sobre a diferenciação, postulada ou verificada, de usos e empregos de umas para outras formas de expressão do futuro do presente indicativo. Não pretende, portanto, entrar mais detidamente em discussões quanto ao eventual aspecto de iminência ou intencionalidade ligado, pela maioria dos autores, às formas perifrásticas e *inovadoras* em geral.

O que me interessa nas formas do português e do romeno é apenas usá-las como dados a alimentar uma discussão que, de certa forma, é de fundo histórico, por tratar em um primeiro momento do contínuo de substituição de formas que parece se estabelecer no domínio das românicas mais destacadamente, ainda que, entre as germânicas, por exemplo, não se possa visualizar uma estabilidade muito diversa desta, mas trata-se na verdade de uma discussão ainda de caráter remotamente, ou despretensiosamente, filosófico, psicológico.

O que alimenta a pesquisa, aqui, não é tanto a dinâmica viva do sistema da língua, nem mesmo a interação ativa do falante com as formas, mas sim a interação primeira do falante e seu psiquismo, e seus conceitos mais básicos, e o mesmo surgimento das formas em questão, assim como sua eventual concatenação com formulações de cunho mais propriamente metafísico.

O que busco é o *fato psicológico* de Saussure, o moto da mudança e da homeostase do sistema.

E, se tento articular categorias de pensamento a fatos e, principalmente a mudanças de fatos lingüísticos, considero fundamental a contribuição de Saussure e a idéia, para ele fundamental, de que as mudanças de língua devem ter sempre uma

motivação inicial²⁰⁰, por mais que a não possamos buscar ou definir. Se a língua está à mercê do tempo que *altera todas as coisas* e se a continuidade no tempo *implica necessariamente a alteração, o deslocamento mais ou menos considerável das relações*²⁰¹, isso não implica uma sujeição da língua a uma deriva absolutamente imponderável e impossível de se apreender em seu movimento, estando, na verdade, a mudança lingüística sujeita a condições as mais variadas, psicológicas ou sociais, que favorecem e mesmo condicionam o aparecimento de novas formas, pois, em última análise, *Os fatos de gramática se atêm sempre ao pensamento por algum lado*²⁰².

Se todo sucesso histórico deve ter uma causa e moto primeiros e se os fatos de gramática ligam-se sempre ao pensamento, deriva que o pensamento deva ser ou a causa imediata da mudança lingüística ou o meio de ação de uma causa mediata que se embase na realidade e que nele aja como representação, podendo então entrar no universo da língua. Saussure ressalta a importância desse fator que ele chama psicológico mesmo na realização de um processo que poderia ser visto como apenas morfológico ou fonético como, justamente, o surgimento da forma sintética gramaticalizada de futuro nas línguas românicas:

*Na gênese de um tipo sintagmático como o futuro português tomar ei, que se tornou tomarei, distinguem-se no mínimo dois fatos, um psicológico — a síntese dos dois elementos do conceito —, e outro fonético e dependente do primeiro — a redução do dois acentos do grupo a um só (tomar ei — tomarei).*²⁰³

É interessante notar-se a precedência que dá Saussure ao fato psicológico que pode, realizado, condicionar a execução dos próximos passos, como o soldamento fonético e conseqüente desaparecimento de um dos acentos do grupo, que não passariam, pois, de meras adaptações da realidade sonora, ou gráfica, a um processo já estabelecido para a consciência do falante. O que importa primeiramente, e o que

²⁰⁰ Curso... “Um sucesso histórico deve ter uma causa determinante” p. 174.

²⁰¹ p. 93.

²⁰² p. 175.

²⁰³ p. 165.

move a língua verdadeiramente, é a parte de mudança que ocorre na consciência do falante, que pode ser o moto inicial do processo, ou ainda pode ser evocada, despertada, por fatos fonéticos. Para esse efeito, pouca importância teria se a união dos acentos tivesse, por algum acidente imprevisível, precedido o fato psicológico. Seria ainda ele que caracterizaria a mudança lingüística pois *em última instância, a análise dos falantes é a única que importa, pois está baseada em fatos de língua*²⁰⁴, e é essa análise dos falantes que em um dado momento vai passar a considerar a locução como verdadeira forma verbal sintética. Assim como é essa mesma análise dos falantes que vai considerar uma forma como substituível e que pode passar a preferir, também por razões *psicológicas*, uma forma de expressão inovadora e mais transparentemente composta a uma anterior já cristalizada.

Trabalho, portanto, aqui, com uma concepção de linguagem, e de pensamento, se não como duas faces de um mesmo processo, certamente como dois processos de mesma natureza, e que trabalhariam com o tempo num mesmo nível, gerando resultados dependentes.

É a noção, desenvolvida por Benveniste, por exemplo, da estreita articulação entre categorias de língua e categorias de pensamento, entre formas da língua e formalização, apreensão, da realidade. Para ele, a língua, as estruturas herdadas da língua, são absolutamente imbricadas no pensamento, no que ele por vezes chama *expressão da subjetividade*, de maneira a não se poder imaginar um sem o outro, de maneira a não se poder individualizar um pensamento que não seja semiotizado. É a idéia que rege o seu conhecido artigo, por exemplo, sobre as *categorias* de Aristóteles, que tenta explicar as categorias do ser propostas pelo Estagirita como transposições de categorias verbais da língua grega, tornando-se, assim, em alguns casos, pouco ou nada legíveis aos não-familiarizados com a língua²⁰⁵.

É o que vamos encontrar expresso —de maneira bastante diversa, mas certamente adequada a esse trabalho, por relativizar o que poderia haver de psicologismo individualizante nesse trabalho, que trata de língua e que, portanto,

²⁰⁴ p. 213.

²⁰⁵ *Categorias de pensamento e categorias de língua* in; *Problemas..* pp. 68-80.

não pode escapar ao social — no pensamento de Voloshinov/Bakhtin, ao afirmar que pensamento e língua são estruturas indissociáveis.

No entanto, Voloshinov/Bakhtin apresenta a inegável contribuição de destacar o aspecto, a orientação, social do processo pois, para ele, mesmo *Se tomarmos a enunciação no estágio inicial de seu desenvolvimento, 'na alma', não se mudará a essência das coisas, já que a estrutura da atividade mental é tão social como a sua objetivação exterior. O grau de consciência, de clareza, de acabamento formal da atividade mental é diretamente proporcional ao seu grau de orientação social.*²⁰⁶

Voloshinov/Bakhtin, como Benveniste, portanto, liga de maneira completa a expressão ao pensamento, não admitindo, aí, lacuna para o conteúdo não-enformado pela expressão, mas para o pensador russo, além disso, é a expressão social do pensamento, da atividade mental, que a molda e que lhe confere clareza (e que, conseqüentemente, a caracteriza), pois: *A situação e o auditório obrigam o discurso interior a realizar-se em uma expressão exterior definida, que se insere diretamente no contexto não verbalizado da vida corrente, e nele se amplia pela ação, pelo gesto ou pela resposta verbal dos outros participantes na situação de enunciação.*²⁰⁷

Ernst Cassirer é outro filósofo extremamente preocupado com questões de linguagem, que coloca junto a outras *formas simbólicas*²⁰⁸, como meio de relação entre a realidade e a consciência humana. Relação essa que não deve ser compreendida como uma possibilidade que se efetiva ou não, mas como única maneira de interação da consciência humana com o mundo. O homem só tem acesso ao mundo através de formas simbólicas, numa apreensão *nunca passiva, sempre mediada pela espontaneidade enformadora da mente humana.*²⁰⁹ Para Cassirer, pois, *Em cada uma dessas formas e funções se realiza determinada objetualização 'determinada enformação não propriamente do mundo (como se houvesse mundo não enformado), mas enformação em mundo, em significativa conexão objetiva...'*²¹⁰

²⁰⁶ *Marxismo e filosofia da linguagem*: São Paulo, Hucitec, 7. ed., 1995. p. 114.

²⁰⁷ p. 125.

²⁰⁸ cf. *Filosofia das formas simbólicas*.

²⁰⁹ ROSENFELD, Anatol, Cassirer, introdução a CASSIRER, Ernst, *Linguagem e mito*.

²¹⁰ *idem*, citando *Filosofia das formas simbólicas*.

Conseqüentemente, não se pode mais considerar a linguagem, como qualquer outra forma de relação semiótica, como mera maneira de se ver o mundo mas como, de certa forma, parte desse mundo em si, ou ao menos parte do mundo como o vemos, parte do mundo *para nós*. *Conseqüentemente, as formas simbólicas especiais não são imitações, e sim, órgãos dessa realidade, posto que, só por meio delas, o real pode converter-se em objeto de captação intelectual e, destarte, tornar-se visível para nós.*²¹¹ A linguagem como tal não é apenas instrumento de apreensão ela é *órgão do real* que condiciona a apreensão e compreensão desse real; *a articulação do mundo da realidade em coisas e em processos, em aspectos permanentes e transitórios, em objetos e em processamentos, não constitui a base para a formação da linguagem como um fato dado, mas é a própria linguagem que conduz a tais articulações e as desenvolve na sua própria esfera.*²¹² Ela determina, então, ao mesmo tempo a apreensão do mundo, que só é possível através da simbolização, e a ação da consciência sobre si mesma e sobre o mundo, ou seja, os dois lados do processo de relação da consciência com a *realidade*, considerados usualmente como distintos por uma relação de passividade-atividade, são englobados pela mesma atividade de simbolização, tornando-se apreensão e ação (pergunta e resposta) apenas direções diferentes do pensamento simbólico. *Com efeito [...] a linguagem surge, aqui, como o veículo da conquista de qualquer perspectiva espiritual do mundo, como o meio que o pensamento deve cruzar antes de se achar a si mesmo e de poder conferir a si mesmo uma determinada forma teórica.*²¹³

É exatamente esse conceito que nos interessará, para tentarmos compreender a relação das formas lingüísticas de expressão de uma determinada noção de pensamento e as características dessa noção como objeto de especulação filosófica, pois, nesse quadro, a linguagem não é nem cópia da *realidade*, nem, como refutava Benveniste, *decalque de uma 'lógica' que seria inerente ao espírito*²¹⁴, ao pensamento. Na verdade ela integra, constitui e define tanto o mundo como o pensamento, numa relação que o filósofo explicita através de uma analogia com a função da visão, que não pode ser compreendida a partir do que foi visto —nem apenas a partir do

²¹¹ *Linguagem e mito*, p. 22.

²¹² *Linguagem e mito* p. 26

²¹³ p. 51.

²¹⁴ *Problemas...*, p. 79.

funcionamento do cérebro, acrescentaríamos— pois *não se trata daquilo que aqui é entrevisto, mas da própria direção original da vista*.²¹⁵

É com base nesse tipo de concepção que, espero, se justifique o *core* desse trabalho. É pensando dessa maneira que se justifica uma análise como a que aqui se propõe. É acreditando nessa articulação que creio poder articular a argumentação mais direcionada à filosofia e as indagações suscitadas por dados de língua.

NON AFFIRMANDO SED QUAERENDO

Passo pois à lingüística, ainda que me mantendo na especulação.

Passo pois à lingüística, ainda que se possa dizer estar a ignorá-la.

Mas passo a uma lingüística, a uma face da lingüística, que se permite voar, que se permite sair do dado e não se escravizar por ele, pois a língua como sistema estável de formas normativamente idênticas é apenas uma *abstração científica* que só pode servir a certos *fins teóricos e práticos particulares*. Essa abstração não dá conta de maneira adequada da *realidade concreta* da língua.²¹⁶

E ao fazermos uma descrição do sistema de formas de expressão de uma determinada categoria de pensamento em uma certa língua, temos de ter em mente esse fato. Temos de saber que ao descrever a língua como sistema estático estamos abstraindo certos constituintes básicos do processo de comunicação que caracteriza a linguagem.

É por isso que, no pensamento de VOLOSHINOV/BAKHTIN, *A reflexão lingüística de caráter formal-sistemático é incompatível com uma abordagem histórica e viva da língua. Do ponto de vista do sistema, a história apresenta-se sempre como uma série de destruições devidas ao acaso*²¹⁷, enquanto que, na corrente da comunicação, o surgimento ou o desaparecimento de formas e estruturas está sempre ligado a necessidades concretas sentidas pelos falantes inseridos em situações sociais claras e determinantes, a um

²¹⁵ *Linguagem e mito*, p. 25.

²¹⁶ VOLOSHINOV/BAKHTIN, p. 127.

²¹⁷ p. 104.

sentido da inadequação da forma *canônica* para transmissão de uma noção algo complexa —seja essa inadequação devida à cristalização da forma, sua *arbitrarização* diríamos, com SAUSSURE, ou a mudanças no entendimento da noção mesma que se pretende expressar ou, ainda, a mudanças de contexto social.

Passo à lingüística.

E chego à primeira pergunta que me move.

O que, na noção de tempo, e na noção de futuro como a vimos manifesta, poderia justificar, ou poderia explicar, a aparente necessidade do surgimento de novas formas de expressão do futuro ao longo da história das línguas românicas.

De início, então, exponho esse contínuo de transformação e mudança.

O latim clássico dispunha de várias formas de expressão para o futuro do presente, no modo indicativo. A mais freqüente e mais produtiva delas era a forma em *-bo*, como nos verbos da primeira conjugação (*canto*>*cantabo*) e da segunda (*deleo*>*delebo*), para os verbos da terceira e da quarta conjugação, a formação regular do futuro era em *-am* (*lego*>*legam*; *audio*>*audiam*). Além disso, havia a expressão através do dito *praesens pro futuro*, em que o verbo no presente indicativo, acompanhado de uma marca temporal futura (um advérbio, por exemplo) adquiria a semântica do futuro, num processo que nos é familiar o bastante.

O latim vulgar, por sua vez, vai acrescentar a esse quadro uma série de perífrases com verbos auxiliares diversos (*velle*, *debere*, *venire*, *habere*²¹⁸..) que terão futuro diferenciado na românia.

Nenhuma das formas do futuro latino clássico deixa descendentes no universo da românia²¹⁹. No caso das formas em *-bo*, temos como plausível explicação para seu enfraquecimento, o fato de que, pela confusão de /b/ e /v/ que se instaura no latim vulgar, muitas de suas formas, ainda que não as de primeira pessoa, tenham-se confundido com formas do perfeito latino²²⁰, em uma promiscuidade de formas de

²¹⁸ LAUSBERG p. 406

²¹⁹ À exceção, repito, com LAUSBERG (p. 405), de algumas formas de *ero*.

²²⁰ *amabit* (fut.) X *amavit* (perf.), v.g.

expressões radicalmente diversas que foi certamente sentida pelos falantes. As formas de terceira e quarta conjugação, por sua vez, padeciam de uma coincidência, em alguns casos, absoluta com as formas do presente subjuntivo, em outra situação de tensão e choque.

Esses fatos, estruturais e internos, poderiam explicar por que as formas acabaram sendo substituídas na românia, ainda que o *praesens pro futuro* tenha mantido seu vigor. No entanto, duas coisas saltam ao olhar de imediato. A primeira delas é que, na grande maioria dos casos, a substituição vai se dar, hoje, por uma perífrase com auxiliar, mas não um dos auxiliares acima registrados como freqüentes no latim vulgar, e sim o verbo *vado*, que estará na origem do português *vou amar*, bem como do francês *je vais aimer* e do espanhol *yo voy a amar*, numa outra inovação dentro desse quadro já de grande instabilidade.

Além disso, insinua-se a idéia de que, no caso das formas em *-bo*, mesmo o futuro sintético latino já representasse um estágio posterior de sintetização de uma forma perifrástica anterior, indo-européia, com a raiz *-bhu-* do verbo *ser*.

Gera o latim vulgar, portanto, uma situação de expressão principalmente perifrástica do futuro verbal, onde a forma do tipo *amare habeo* tem primazia absoluta. No entanto, essa forma não permanecerá estável, sendo posteriormente gramaticalizada em nova forma sintética (pt. *amarei*, fr. *aimerai*, esp. *amaré*)²²¹.

Essa nova forma, depois de estabelecida, sofrerá nova substituição, e novamente por uma construção perifrástica, agora com verbo *ir*.

Essa perene substituição de formas, remontando já a tempos pré-indo-europeus e, veremos ainda, ainda em processo em nossos dias, é que leva

²²¹ Tomo de HOPPER e TRAUGOTT a definição do processo de gramaticalização, como integração de uma forma livre, lexical, no universo constrangido, gramatical. E mais, e principalmente, a idéia de que o processo de transição entre esses dois tipos de formas não se realiza de maneira nítida e, digamos, escalonada, mas sim de uma maneira contínua, ao longo do que esses autores chamaram de *cline*, um contínuo que vai da forma mais livre até ao elemento completamente gramaticalizado, e onde mesmo a atribuição de rótulos, de *fases* tem algo de arbitrário. Essa noção, como vimos, pode-se aplicar frutiferamente à expressão perifrástica do futuro que, por vezes, ainda retém uma certa consciência de sua composição.

HOPPER&TRAUGOTT a levantar a possibilidade da hipótese do *contínuo perifrasede-gramaticalização*, que eles exemplificam precisamente com os dados das românicas²²², onde temos, segundo eles, um contínuo de, pelo menos, cinco formas que se sucedem, se considerarmos a forma atual *vou cantar*, como último passo no processo cíclico.

Tudo levaria a crer que o próximo passo da cadeia deveria ser a gramaticalização em forma sintética da construção com verbo *ir*, fazendo com que o auxiliar perdesse sua semântica característica, transformando-se apenas em marcador morfológico do futuro. Tal passo já está sendo registrado em algumas variedades do espanhol falado, onde o passo de *yo voy a dormir* para *yo vadormir*, com gramaticalização e conseqüente perda de autonomia fonética do auxiliar já foi registrado²²³. O português não se encontra ainda tão avançado neste processo, mas alguns dados já podem fornecer uma imagem do que virá a ser esse processo. Para SILVA²²⁴, esses dados vem principalmente da aquisição da língua escrita e da língua falada pelas crianças, processos nos quais é freqüente o aparecimento de formas como *vodormi*, *vofazê*. Frisa ele que tais formas realmente mostram, mais do que a perda da autonomia fonética do auxiliar, já característica do processo de gramaticalização em curso, uma releitura da construção por parte das crianças. A criança ouve o dado dos adultos, mas interpreta-o como uma construção já morfologizada, o que também ajudaria a explicar a abundância da forma *voir/voí*, onde a coocorrência dos verbos iguais ilustra já o esvaziamento daquele que se encontra em posição auxiliacional.

Podemos, portanto, encontrar também no português as sementes da continuidade do processo de substituição de formas, do processo que leva as formas sintéticas, estabilizadas, a ser substituídas por formas inovadoras, perifrásticas, que, posteriormente, acabam gramaticalizadas em novas formas sintéticas, novos alvos de substituição.

²²² pp. 9-11. O quadro esquemático do processo, segundo os autores, é o seguinte:

Pre-Latin	Latin	French
*?		
*kanta b ^h umos >	cantabimus	
	cantare habemus >	chanterons
		allons chanter > ?

²²³ SILVA p. 83

Tendo em vista o que vimos sobre o futuro, os conceitos que passo a manejar, minha questão passa a ser se haveria algo na noção do futuro que explicasse, que justificasse tal instabilidade de sua expressão verbal.

O perfeito nas línguas românicas, por exemplo, não continua, a não ser no português, as formas latinas, mas tal substituição se deu uma vez e manteve-se estabilizada por um longo período histórico; o que aconteceu foi apenas uma substituição de um paradigma irregular e que já era problemático em latim, por um paradigma estável e regular, onde todas as formas constróem-se por um mesmo processo, o uso de auxiliar e particípio. Há também diferenças nas construções do perfeito perifrástico na românia, é claro. Diferenças na escolha do auxiliar, sendo o par *habere/essere* a escolha mais freqüente, mas que incluem mesmo um auxiliar *ir* — *anar*, no catalão; diferenças quanto à flexão, ou não, do particípio em gênero e número, mas nada que se assemelhe à multiplicidade diacrônica e sincrônica das formas de futuro.

Mas, se o futuro, para esse trabalho, é o próprio resumo do tempo, deixa de ser estranha qualquer oscilação e irregularidade em sua evolução histórica. É sabido em lingüística que as formas mais freqüentes e mais fundamentais são freqüentemente as mais irregulares. Tal é, por exemplo, a fonte de irregularidade do verbo *ser*, *crosslinguistically*.

Assim, o futuro teria a necessidade de buscar perenemente uma nova expressão, num processo que vejo como claramente comparável à sucessão arbitrário-motivado como descrita por Saussure, quando afirmando que *No interior de uma mesma língua, todo o movimento de evolução pode ser assinalado por uma passagem contínua do motivado ao arbitrário e do arbitrário ao motivado*²²⁵ e, logo, a consideração da limitação do arbitrário é um ponto de vista requerido por tudo o que se refira à língua²²⁶.

²²⁴ pp 85-6

²²⁵ pp. 154-155.

²²⁶ pp. 153-154.

Pode-se muito bem considerar que esse processo de limitação do arbitrário e subsequente arbitrarização²²⁷ do que foi inicialmente motivado não seja mais que uma manifestação do que o autor chamou “análise dos falantes”. A presença racional desorganizando o sistema e provocando subseqüentes acomodações. Ou seja, os falantes parecem se sentir desconfortáveis com as formas de futuro sempre que elas se tornem estáveis, buscando novas expressões menos arbitrárias, mais claramente motivadas em sua constituição interna, que possam substituí-las como que emprestando mais *vida* à expressão do futuro.

No momento em que a raiz de verbo *ser* deixa de ser claramente lida como tal pelos falantes de latim, há a necessidade de substituir a fria construção morfologizada, por uma outra, *catacrética*²²⁸, com uso de um tempo por outro, ou *perifrástica*, onde as relações de predicação passam a depender novamente de maneira clara da semântica do auxiliar que, posteriormente obscurecida pela morfologização, abre campo para nova substituição.

O futuro é o tempo, e o tempo em seu momento mais vivo, mais caracterizável como movimento e que mais caracteriza a sucessão. O futuro é, dentre os momentos recortáveis no tempo, o mais precioso para o homem, por ser o que o define como criatura temporal e o que constitui seu *ser*, tudo o que possa ter de um *ser*. Assim, nesse quadro, coadunam-se perfeitamente a basilaridade do futuro como forma que sintetiza a busca pelo ser, o estabelecimento do ser do homem, e a sua irregularidade histórica no que se refere às formas de expressão verbal.

O que é regular, em língua, o que é estável, sabe-se, é apenas o que seja pouco freqüente e pouco *íntimo* para o falante.

Tal não se dá, e nem poderíamos esperá-lo, depois do que vimos sobre o futuro, com as formas de expressão do futuro verbal.

²²⁷ Processo no qual se insere, e pelo qual se explica, acreditamos, a declaração de BENVENISTE em *Problèmes 2*: “Parece que por uma necessidade interna a perífrase do futuro esteja destinada a eliminar o membro auxiliante: seja por fusão com o auxiliado (é a solução românica), seja por redução ao estado de partícula (como em grego moderno e em sogdiano).” p. 134. (tradução minha)

²²⁸ LAUSBERG p. 405.

O futuro é o movimento do tempo sintetizado, e o que apresentam as línguas românicas na história de suas formas é o mesmo movimento, a mesma sucessão como que materializada no contínuo de formas na diacronia.

O falante parece resistir, assim, a uma forma muito fortemente morfologizada, muito estável e fria, para a realização da referência futura que, se a noção de futuro que conseguimos traçar dos textos de Plotino e Agostinho tem alguma validade, lhe é cara demais e fundamental demais para se cristalizar e congelar.

Esse dado poderia parecer depor a favor de uma não-temporalidade essencial das formas de futuro verbal, que estariam, desse ponto de vista, permanentemente se remodelizando à medida em que se fossem integrando ao sistema temporal verbal, a que, de fato, não pertencem. Tal argumento seria defensável e defensável precisamente com base nos mesmos fenômenos e numa leitura das mesmas características que me levam, aqui, a defender, com os autores resenhados, uma radical e fundamental temporalidade das formas de futuro, que explica, de outra maneira, a mesma situação.

Essa diferença de enfoques pode muito bem remontar novamente a Agostinho e à psicologização do fenômeno. Pois acredito que, se se pode negar ao futuro o estatuto temporal, é unicamente baseado em uma determinada visão, em uma certa concepção do que seja o tempo, muito mais próxima da idéia do tempo físico, do tempo cronológico e mesmo cosmológico. Como movimento efetivo, e como parte do movimento efetivo, pode-se de fato negar a existência do futuro mas, no momento em que se pensa o tempo como movimento do sujeito, como *distentio animi*, o futuro assume a posição que venho expondo, de fulcro, de núcleo da verdadeira temporalidade, da temporalidade como sentida e vivenciada pelo homem.

É curioso, e novamente ilustrativo da possibilidade de diferentes leituras para um mesmo fato, como o próprio texto de Agostinho pode levar a conclusões diversas das que aqui exponho, e particularmente ilustrativa dessa faculdade é a

leitura de SILVA para o *Liber XI*, que chega a afirmar que o futuro, para Agostinho, *não existe*²²⁹, afirmando existir apenas o *presente das coisas futuras*.

Não estaria exatamente aí a declaração da existência do futuro em Agostinho?, na sua realidade como imagem?

Novamente oscilamos entre aceitar ou não o tempo como fator psicológico, como fenômeno de consciência, ou como dado do mundo, da experiência, dado objetivo. Parece-me clara, se não a resposta a essa dúvida, pelo menos qual delas seria a mais útil para a consideração de fatos de língua —em última análise, fatos de pensamento.

É com base também em categorias elaboradas pelos dois autores de que me ocupei que penso poder oferecer não uma solução, nem mesmo uma hipótese, mas ao menos uma ilustração de uma possibilidade, no que se refere ao estatuto temporal ou modal das formas de futuro verbal do romeno e do português.

O romeno, diga-se, que na questão do contínuo perífrase-gramaticalização não tinha muito de novo que acrescentar, a não ser o fato de ter escolhido perífrases diversas, agora sim, precisamente por essas diferenças na construção das perífrases, vai ter um influxo fundamental sobre as inquisições referentes à modalização das construções inovadoras de futuro.

Pois, quanto aos auxiliares, embora mantenha a mais característica das construções românicas, com verbo *habere* (*am să iubesc*), o romeno apresenta, como visto na introdução a esse trabalho, formas inovadoras, seja com o auxiliar invariável *o*, de origem algo incerta, mas que parece se ligar, ao menos nas condições de uso, às formas do verbo *a avea* < *habere*, seja com o verbo *a vrea* < *velle*, uma das possibilidades registradas por Lausberg já para o latim vulgar, mas que não encontrou grande frutificação no domínio românico.

Quanto ao verbo fornecedor do semantema, o romeno também inova por não escolher o infinito, forma usualmente tida como menos marcada aspectualmente do verbo, mas sim o subjuntivo, para o mais das construções com auxiliares. Assim é

²²⁹ p. 53

que temos as seguintes formas possíveis do *viitor* (na terminologia romena) para o verbo *a iubi* na primeira pessoa do singular, e suas glosas portuguesas.

am să iubesc	—	tenho que ame
o să iubesc	—	o (aux. inv) que ame
voi iubi	—	quero amar

Fique claro, no entanto, que a forma do auxiliar *voiu* está, como ficou dito atrás, suficientemente distinta foneticamente das formas do verbo pleno *a vrea* para não possibilitar uma leitura imediata e unicamente modal da terceira das construções. O auxiliar em questão já está bastante avançado no processo, no *clípe* de gramaticalização e, além disso, essa não é a forma mais freqüente no uso coloquial do povo romeno. Outro fato que aponta na direção contrária à leitura imediatamente modal da terceira construção, destoante por utilizar o verbo no infinito —naquilo que os romenos chamam *infinitiv scurt* e que se opõe ao infinitivo latino em *-re* que, no romeno, serve a formar substantivos abstratos dos verbos— e que, precisamente por isso, acaba por fornecer uma glosa que em português (ou em espanhol, em italiano, em francês, em catalão) se realiza exatamente segundo o padrão da construção modalizante de *velle*, é que, devido às regras de construção de locuções verbais no romeno, via de regra é o próprio subjuntivo que deve parecer na construção modalizada, embora exista também a possibilidade do infinitivo. Assim, são possíveis, por exemplo, com o verbo pleno *a putea* na qualidade de modalizador, tanto a construção *pot să iubesc* (posso que ame), mais freqüente, quanto a infinitiva *pot iubi* (posso amar).

A construção de futuro, contudo, só pode aparecer com o verbo no infinitivo, diferentemente das outras duas, num outro indício claro, somado à desfiguração fônica do auxiliar, de um processo algo adiantado de gramaticalização.

Deve-se notar, também, apenas como informação destinada a evitar interpretações errôneas, que a partícula *să*, que aparece nas duas primeiras formas do futuro aqui citadas, bem como nas formas modalizadas de subjuntivo é um requisito obrigatório de todas as formas subjuntivas do romeno, uma espécie de flexão pré-

verbal, tratando-se, na verdade, da preposição latina *si* gramaticalizada como auxiliar e, depois, como flexão morfológica, já hoje soldada foneticamente ao verbo principal.

Se, para o português, ou para o inglês, apenas pelo uso, no segundo caso, de um auxiliar volitivo, já se aventa freqüentemente a idéia de que, na verdade, o futuro assim constituído não seria um tempo verbal propriamente dito, mas sim uma construção modal com tinturas de futuro²³⁰, imagine-se o que poderiam sugerir as formas volitivas e subjuntivas romenas.

Para o português, SILVA resenha trabalhos que, a começar de Said Ali, nos anos vinte, e indo até a década de oitenta, continuam a expor a dúvida sobre a modalização ou temporalidade das formas de futuro²³¹.

Não pretendo aqui, como já disse, expor detalhada e detidamente os argumentos e as defesas de cada um dos autores para uma postura sobre a modalidade do futuro. O que interessa aqui mais diretamente é a mesma existência da pergunta, a mesma possibilidade e eventualidade de se freqüentemente colocar sobre o futuro uma indagação e uma dúvida que não se colocam sobre outras formas perifrásticas românicas; formas que, como o perfeito catalão com auxiliar *anar* (*ir*) bem poderiam suscitar questionamentos semelhantes.

Esclareço.

O que quero, fundamentalmente, defender aqui é o fato de que o que se questiona, na verdade, quando se questiona o estatuto temporal das formas de futuro nas românicas, ou em qualquer outro caso particular, não é exatamente o estatuto dessas formas dentro do sistema verbal de cada língua e nem mesmo as características que essas formas possam trazer de sua formação histórica ou de sua constituição sincrônica. O que vale, e o que leva alguns autores a poder defender um

²³⁰ Apenas resenhando a controvérsia relativa ao estatuto das formas em *will* e *shall* no inglês, SILVA (p. 58-9), registra os nomes de autores tão diversos e tão numerosos como Lyons, Comrie, Jespersen, Palmer, McIntosh e Close, em trabalhos que cobrem um intervalo de mais de quarenta anos.

²³¹ p. 59.

estatuto não-temporal ou não-unicamente temporal para as formas de futuro deve ser um conjunto de características intrínseco a essa mesma forma temporal. O que possibilita que se relativize a temporalidade das formas do futuro verbal é a possibilidade, dada pelas mesmas características do futuro, de se relativizar a temporalidade do futuro como *chronos*, como tempo efetivo. Um desvio que se vê repetido, dos tempos ao tempo.

Lembremos, com Weinrich que, *Cuando lo que verdaderamente interesa es el Tiempo, hallamos datos y números*²³².

O futuro só é irreal, inverificável, tênue e absolutamente modal se pensamos no futuro parte do tempo físico, no futuro cronológico, o mesmo tempo que possibilitou o argumento cético da inexistência do tempo, o futuro todo e unicamente pertencente ao não-ser.

Se pensamos, contudo, no tempo humano, no tempo interior e interno ao homem, no tempo que é, de fato, uma imagem dessa corrente externa (talvez mesmo cosmológica), o tempo que é na verdade o único que possamos manejar, o único que o homem pode acessar e por meio do qual ele pode acessar o real, temos de ver, com Agostinho, um futuro que adquire cores completamente diferentes.

O futuro passa então a ser, como vimos, o próprio resumo da temporalidade, o cerne mesmo do tempo como fenômeno humano. E não há, é lógico, negar-se a temporalidade a este futuro. Não se pode mesmo aventar, depois de ouvirmos as vozes de Plotino e de Agostinho a possibilidade de se desvincular da temporalidade a forma que é essa própria mesma temporalidade.

O que nos cabe discutir, num segundo momento, é unicamente a qual das duas formas nos devemos reportar para poder discutir de fato o futuro lingüístico, se o tempo físico, cronológico, ou o tempo psicológico, conforme visado e focalizado pelo homem. E a resposta me parece bastante clara.

²³² p. 12.

Como explicar, contudo, a clara similaridade que as construções de futuro perifrástico, tanto do português como do romeno (e das demais românicas, diga-se) parecem ter com construções não-estritamente temporais dessas mesmas línguas? É claro que o futuro em *ir fazer*, v. g., é facilmente lível como declaração incoativa; é claro que as construções com auxiliar *habere* do latim vulgar (*a avea* do romeno contemporâneo), denotam mais, dizem mais do que simplesmente a posterioridade da ação a que se referem e, acima de todas, é clara a ligação original da construção romena volitiva/subjuntiva com locuções modalizadoras.

A assumir, contudo, uma *qualitas* modal para as construções de futuro, ou uma posição de meio-termo entre o modo e o tempo, prefiro pensar, com Comrie, que

*it should be noted that the so-called future tense in english makes a clear prediction about some future state of affairs, and is in this way, clearly distinct from modal constructions that make reference to alternative worlds [...] It is thus possible to have future time reference which is not necessarily modal.*²³³

Penso em um futuro, lembre-se, que é o futuro de Plotino e de Agostinho, no futuro do ser, que acredito ser mais pertinente como objeto da especulação lingüística. Lembrando-se, portanto, da divisão dos três presentes de Agostinho, considere-se a que conclusões se pode chegar sobre a realidade das coisas futuras:

O futuro passa a ser, nesse caso, uma construção, tão real, e tão irreal, quanto a construção que constitui o passado. Ele faz uma *clara previsão* sobre um estado de coisas que, sim, não existe, mas não existe como não existem os estados de coisas e os momentos que já passaram. Não se trata tanto, a meu ver, de se questionar a verificabilidade, ou não, de uma construção verbal para que se possa assignar a ela valor temporal. Não é com verificabilidade que se preocupa o falante quando emite uma sentença sobre um estado de coisas passado, bastando para isso lembrarmos o

²³³ p. 44.

comentário até irônico do Agostinho do *De Magistro* sobre alguém que ouve uma informação absurda. Da mesma maneira, não é com a verificabilidade que se preocupa o falante que declara, *vou comer mais tarde* ou *comerei mais tarde, hoje como mais tarde, am sã măninc mai tîrziu, o sã măninc mai tîrziu, voi mînca mai tîrziu*. E, mais, não é com a verificabilidade da informação que está preocupado o ouvinte, ao menos até receber uma informação qualquer que lhe soe potencialmente irreal, exatamente como é seu comportamento também em relação às sentenças com tempos do passado.

Tratam-se de declarações em essência de mesmo tipo, baseadas em imagens, em construções do mundo interior à consciência do falante. Declarações que, como o tempo do sujeito diverge do tempo físico, não tem tanto que ver com *realidade* objetiva, isso na medida em que se ainda acredite na mera possibilidade de existência de uma realidade efetiva. Ouçamos Weinrich: *dejemos que la realidad sea la realidad y observemos el language*²³⁴, pois, *com la realidad, o cosa parecida, todo esto no tiene aún nada que ver*²³⁵.

Pensando com Cassirer, fica clara a situação, pois as formas simbólicas, os sistemas simbólicos, glosso grosseiramente, não são apenas um meio de se atingir o real, mas são o próprio e único real que nos cabe atingir.

E, mais, se queremos falar de realidade, de verificabilidade das assertivas sobre o futuro, aí sim temos de conviver com o Tempo. Pois, se assumimos que as afirmações são efetivamente verificáveis, é porque estamos, de alguma maneira, escamoteando a passagem incontornável do tempo.

Onde são verificáveis as coisas passadas?, ressoaria a voz de Agostinho. Não podem sê-lo no passado, onde já não existem e, se não lá, onde mais senão no presente e, se no presente, onde mais senão na consciência, como presente? De mesmo para o futuro. Onde verificá-lo? E respondo: no presente, na mesma imagem que gerou a afirmação pois, se, de fato, queremos verificá-lo no Tempo, além dos tempos, devemos esperar que se realize, ou não, o estado de coisas

²³⁴ p. 348.

²³⁵ p. 174.

previsto, ou anunciado, coisa que, apesar de soar sarcástica, é ainda mais executável do que a verificação do passado.

É nesse curioso convívio, que caracteriza o uso da linguagem, entre o mundo interior e a *realidade* exterior, que se vão estabelecer possibilidades de leituras modais ou modalizadas das formas e enunciações de futuro. Pelo fato, também, que, se podemos ter um saber comum partilhado por grande parte dos falantes que permita que aquela verificação das informações do passado possa se dar em cada um deles, no futuro a situação tende ao individual, baseando-se a relidade da declaração apenas na consciência, apenas nas estruturas da alma daquele que fala.

E é assim que as formas do futuro vão apresentar historicamente esse convívio, numa tensão entre a temporalidade, que é intrínseca e inegável ao futuro e a leitura modal que pode acompanhar quase todos os seus usos, criando um contínuo de modalização (por parte dos falantes) e temporalização (sistematização operada na língua) que, de muitas maneiras, espelha e explica o contínuo de perífrase-gramaticalização, bem como ilustra a oscilação arbitrário-motivado-arbitrário de Saussure.

O modo, a leitura modal e as construções modalizantes, seriam a ação viva dos falantes reafirmando a temporalidade do futuro, mas sua temporalidade no sentido em que aqui venho trabalhando o termo, no sentido de tempo interno ao sujeito, ao falante, de tempo vivo e vivenciado. O modo, como apropriação pelo falante da ação descrita, é a inclusão da temporalidade da ação nessa mesma temporalidade do falante. E o tempo verbal, expressão morfológica gramaticalizada, que dele acaba surgindo é a inerciação do sistema da língua, que congela a forma como tempo.

E o futuro não pode ser congelado.

Assim como o tempo, que é, não pode ser detido.

ÎNCHIDERE

Não se trata, pois, de tentar aqui negar a possibilidade de modalização das formas de futuro; não se trata de esconder a ligação clara entre a formação diacrônica das formas românicas e procedimentos modalizadores. O que apenas se busca é repor as formas de futuro de presente indicativo, se não ao sistema verbal das línguas em questão, certamente ao sistema temporal dos falantes.

O que se busca é restabelecer o futuro como tempo, e como tempo no sentido único que pode tocar diretamente a alma do homem e, portanto, tentar rearticular esse conceito e sua expressão lingüística.

Nada mais.

quid si falsus sim?

tentaui.

LECTORI

excuso prolixitatem libri:

Longior evasit liber hic quam volebam, quamque putaveram. Sed legenti vel audienti, cui gradus est, longus non est: cui autem longus est, per partes eum legat, qui habere vult cognitum; quem vero cognitionis eum piget, de longitudine non queratur. Ego tamen Deo nostro gratias ago quod in his quatuor libris non qualis ego essem, cui multa desunt, sed qualis esse debeat, qui in doctrina sana [...] non solum sibi, sed etiam aliis laborare studet, quantulacumque potui facultate disserui.²³⁶

²³⁶ De Doctrina Christiana, IV, xxx, 64.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES, *Physics*: <http://classics.mit.edu/Aristotle/physics.2.ii.html>

ARMSTRONG, A. Hillary. *Saint Augustine and christian platonism*.

<http://ccat.sas.upenn.edu/jod/augustine.html>

AUGUSTINUS, S., Bispo de Hipona. *Confissões*: Porto, Apostolado da imprensa, 1958.

_____, *Confissões*. in: *Os Pensadores*: São Paulo, Abril Cultural, 1973.

_____, *Confessiones*: <http://ccat.sas.upenn.edu/jod/augustine.html>

_____, *De Magistro*. in: *Os Pensadores*: São Paulo, Abril Cultural, 1973.

_____, *La cité de Dieu*. Paris, Garnier Frères, 1946.

_____, *De doctrina christiana*. in: *Obras de San Agustin, tomo XV*: Madrid, La Editorial Católica, 1957.

_____, *De genesi ad litteram, liber imperfectus*. in: *Obras de San Agustin, tomo XV*: Madrid, La Editorial Católica, 1957.

_____, *De Genesi ad litteram*. in: *Obras de San Agustin, tomo XV*: Madrid, La Editorial Católica, 1957.

_____, *De musica*. in: *Oeuvres de Saint Augustin, vol. 7: Dialogues philosophiques, parte IV*: Paris, Desclée de Brouwer, 1947-8.

ARAÚJO, Silvia Maria Pereira de. A ideologia em Marx, *As aventuras do pensamento*: Curitiba, Editora da UFPR, 1993.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de lingüística geral*: Campinas, Pontes, 4 ed., 1995.

_____. *Problèmes de Linguistique Générale 2*: Paris, Gallimard, 1974.

CALLAHAN, John F. *Augustine and the greek philosophers*:

<http://ccat.sas.upenn.edu/jod/augustine.html>

CÍCERO, Marco Túlio. *De la divination*. Paris, Garnier Frères, sd.

- COMRIE, Bernard. *Tense*: Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- COUTINHO, Ismael de Lima. *Gramática histórica*: Rio de Janeiro, Ao Livro Técnico S/A, 7 ed., 1979.
- CASSIRER, Ernst. *Linguagem e Mito*: São Paulo, Perspectiva, 3 ed. 1992.
- _____, *The philosophy of symbolic forms, volume 1: Language*: New haven, Yale University Press, 1973-4.
- CHARAUDEAU. *Grammaire du sens*
- DELETANT, Denis. *Colloquial Romanian*: Londres, Routledge, 1992.
- FARACO, Carlos Alberto. *Os salmos na linguagem de hoje: uma análise lingüística*: Tese de titularidade apresentada à Universidade federal do PR, Curitiba, 1995.
- _____. Bakhtin: A aventura Dialógica, *As aventuras do pensamento*: Curitiba, Editora da UFPR, 1993.
- FARIA, Ernesto: *Gramática superior da língua latina*: Rio de Janeiro, Livraria Acadêmica, 1958.
- FIORIN, José Luiz. *As astúcias da enunciação*: São Paulo, Ática (?), 1995.
- GUILLERMOU, Allain. *Manuel de langue roumaine*: Paris, Librairie G. Klincksieck, 1953.
- HOPPER, Paul J. & TRAUGOTT, Elisabeth Closs. *Grammaticalization*: Cambridge, Cambridge university Press, 1993.
- ILARI, Rodolfo. *Lingüística românica*. São Paulo, Ática, 1992.
- IORDAN, Iorgu & MANOLIU, Maria. *Manual de linguística romanica*: Madrid, Editorial Gredos, 1972.
- KANT, Immanuel. *Critique de la raison pure*: Paris, Félix Alcan, 1927.
- LAUSBERG, Heinrich. *Lingüística românica*: Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1974, p. 358.

- LOPES DOS SANTOS, Luiz Henrique. *Eternidade e tempo no livro XI das Confissões de Agostinho de Hipona* (dissertação de mestrado): USP, 1993.
- LLOYD, G. E. R. *O tempo no pensamento grego*. in: *As Culturas e o tempo*: São Paulo, Vozes/EDUSP, 1975.
- MAURER, Theodoro Henrique, Júnior. *Gramática do latim vulgar*: Rio de Janeiro, Livraria Acadêmica, 1959.
- MERCER, José Luiz. A noção de sistema em Ferdinand de saussure, *As aventuras do pensamento*, Curitiba, Editora da UFPR, 1993.
- NANDRIS, Grigore. *Colloquial rumanian*: Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner & co. Ltd., 1945.
- NARBONNE, Jean Marc. *la métaphysique de Plotin*: Paris, J. Vrin, 1994.
- NICULESCU, Alexandru. *História breve da língua romena*: Rio de Janeiro, Presença/Editora da USP, 1983.
- NYS, D. *La notion de temps*: Paris, Félix Alcan. 3 ed., revue remaniée et augmentée, 1925.
- O'DONNELL, J. J. *Extended remarks on Augustine's Confessions*.
<http://ccat.sas.upenn.edu/jod/augustine.html>
- PATTARO, Germano. *A concepção cristão do tempo*. in: *As Culturas e o tempo*: São Paulo, Vozes/EDUSP, 1975.
- PIETTRE, Bernard. *Filosofia e ciência do tempo*: Bauru, EDUSC, 1997.
- PLATÃO, *Timée*. in: *Oeuvres complètes, tome cinquième*: Paris, Garnier Frères, 1936.
- PLOTINO. *The six Enneads*. in: HUTCHINS, R. M. *Great books of the western world*: v, 7. Chicago, Enciclopedia Britannica, 1948-55.
- _____. *Ennéades. Texte établi et traduit par Émile Bréhier*. Paris, Société d'édition "Les Belles Lettres", 1938.

RAUTA, Aurelio. *Gramatica rumana*: Salamanca (?), Universidad de Salamanca (?), 1947.

RICOEUR, Paul. *Temps et récit*. Paris, Édition du Seuil, 1983.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*: São Paulo, Cultrix, 20 ed., 1995

SILVA, Ademar da. *A expressão da futuridade da língua falada* (Tese de doutoramento). UNICAMP, 1997.

VÄÄNÄNEN, Veikko. *Introducción al latín vulgar*: Madri, Editorial Gredos, 1968.

VOLOSHINOV/BAKHTIN, Mikhail M. *Marxismo e filosofia da linguagem*: São Paulo, Hucitec, 7. ed., 1995.

WEINRICH, Harald. *Estructura y función de los tiempos en el lenguaje*: Madrid, Editorial Gredos, 1974.